بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم يا ملهم لطائف العلوم والمعارف ومفيض ذوارف
العوارف ارنا حقايق الاشياء كما هي ونور قلوبنا بانوار فيض
فضلك الغير المتناهي وصل على حبيبك محمد الذي اوتي علم
الاولين والاخرين وعلى آله الطيبين الطاهرين واصحابه
المهاجرين والناصرين والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين
وبعد فيقول العبد المستغيث بلطف الباري حبيب الله القندهاري
هذا انموذج لطيف ومنتخب طريف من النماذج التي الفها حامل
لواء التحقيق سابق مضمار التدقيق المعترف بفضله الاقاصي
والاداني مولانا جلال الدين الدواني والفاضل الكامل البارع
على الاقران في البيان والبنان حبيب الله الشيرازي الشهير بميرزاجان
والحبر النحرير الزكي محمد الشهير بافضل الدين التركي
من غير زيادة عليها في المسائل بل في غيرها من توجيهات
الدلائل تحريت فيه غاية الايجاز لكن لا الى حد التعمية والا
لغاز وسميته بمعرج الحلوم في نموذج العلوم والله ولي التوفيق
ومنه الاهتداء الى التحقيق **علم** الكلام مسئلة واجب الوجود
ليس بمتعدد بالضرورة والا لكانت نسبة التعدد اليه اما

با

بالوجوب فيمتنع الواجب الواحد فيمتنع المتعدد هف واما
بالامكان فيلزم امكان عدم التعدد فيلزم امكان عدم
بعض افراده هف قيل امكان عدم التعدد بالنظر الى مفهوم
الواجب لا يستلزم الا امكان عدم بعض افراده بالنظر اليه فيجوز
ان يمتنع عدم كل فرد بالنظر الى ذاته **قال** الافضل هذه نظيرة
شبهة ابن كمونة على الدليل المشهور للحكماء على التوحيد وحلها
ان واجب الوجود لا يصح للعقل تحليله الى ذات ومعنى مصاحب لها
هو واجبيتها والا صح سلبه عنها في ذاتها فمصداق هذا المفهوم
هي نفس الذات من غير مصاحبة معنى لها ولا ينافي ذلك كون
هذا المفهوم معقولا وكنه الذات غير معقول فاذا جاز عدم الواجب
بالقياس الى واجبيته جاز بالقياس الى ذاته **اقول** انما يتم
الدليل اذا ثبت انه لا يمكن تعدد مصداق هذا المفهوم الواحد
وح لا حاجة الى التطويل ويمكن ان يثبت بانه لا يكون ح لخصوصية
واحد مدخل في المصداقية بالضرورة فيكون هناك امر اعم ذاتي
فيلزم التركيب او عرضي فلا يكون واحد واجب الوجود لذاته
هف **مسئلة** العالم بجميعه حادث باجماع اهل الملل جميعا الا بعض
المجوس خلافا للفلاسفة الا افلاطون فيما ينقل عنه وتوقف جا
لينوس ولهم في القول بقدمه تفصيل مشهور في الكتب مسطور

زل

استدل لو ابو جوه الاول ان وجد جميع ما لا بد منه في وجوده في الا
لزم قدمه لامتناع التخلف وان توقف على شرط حادث ينقل
الكلام اليه ويتسلسل **قلنا** اولا التخلف لعدم امكان ازليته و
لا انقلاب فان ازلية الامكان لا يستلزم امكان الازلية **قال** شارح
المواقف بل يستلزمه لانه اذا كان ممكنا في الازل جاز وجوده في
جميع اجزاء الازل معا **قلنا** نعم لكن بان يكون الازل ظرفا للجواز
لا للوجود فهذه مغلطة لفظية ولذا قال الدواني ليت شعري
كيف صدر هذا الكلام من مثل هذا الهمام مع القول بالمهيات
العين القارة **قيل** الامكان من جملة ما لا بد منه ورد بانه علة الحاجة
معتبر في جانب المعلول **قلت** ذلك لا يمنع دخوله فيما يتوقف
عليه لجواز ارادة الاعم بل المراد ان امكان الازلية انما يتوقف عليه
وجوده الازلي لا اللايزالي **وثانيا** التخلف عن المختار انما هو عن
نحو ارادته وقد تعلقت في الازل بوجوده اللايزالي فيتوقف
على حضور وقته ويؤدي الى الشق الثاني فلك الزمان من جملة
العالم فيتعلق الارادة بوجوده المتناهي وحكم الوهم بلا تناهي الزمان
كحكمه بلا تناهي المكان وتقدم الواجب على الزمان ليس بزماني
كما ان تقدمه على المكان ليس بمكاني كيف وقد اعترفوا بان
الزمان ظرف للجسمانيات المتغيرات لا المجردات الثابتات

وانما

وانما هي في الدهر والدهر وعاء للزمان محيط به وتخصص
الزمان بمقداره كتخصص العالم الجسماني والامتداد المكاني
وان **قلنا** بان الزمان موهوم فلا توهم قبل العالم وبالجملة
اختص بالحدوث بوقته اذ لا وقت قبله كما في التجريد وهذا مسلك
دقيق سلكه اهل التحقيق كالامام الغزالي وعين القضاة الهمداني
ومحمد بن عبد الكريم الشهرستاني وغيرهم من الصوفية الصفية
والائمة الكلامية وليس هذا قولا بالقدم الزماني فان القديم
ما لا اول لوجوده والحادث ما له اول لا ما يسبقه شطر من الزمان
وانما ذلك التفسير على راي من يزعم ان قبل العالم امتدادا
زمانيا غير متناه كما يذهب الاوهام العامية الى ان وراء العالم
خلاء غير متناه وهذا زعم يشهد العقل بفساده وتقدم عدم
الزمان على وجوده ذاتي لا زماني واما القول بالحدوث الدهري
فمن مخترعات الباقر الداماد وقد زيفه كثير من النقاد **وثالثا**
الشرط الحادث هو تعلق الارادة ونلتزم التسلسل في التعلقات
لانها اعتبارية او نقول التعلق بالتعلق هو عينه او ان الاعتباري
لا يقتضي علة ولا استبعاد في كونه شرطا كعدم المانع وامكان
المعلول واعتبارات العقل الاول على رايهم ولا يرد على الاول
ان التعلقات محصورة بين الارادة والمراد فلا يكون غير متناهية

لان الارادة ليست طرفا للسلسلة بل هي مورد السلسلة
باسرها ومحفوظة في جميع مراتبها ونسبتها الى الجميع واحدة
وبالجملة توارد التعلقات على الارادت كالاستعدادات
على المادة نعم يرد ان التعلقات يجب ان يكون متغائرة في نفس الامر
لما بينهما من الترتب العلي والمعلولي فيجري التطبيق والتضايف
فيها بخلاف نحو اللزومات والاتصافات فان حافظ نفس
امريتها شيء واحد هو منشا لانتزاعها وعلى الثاني مثله
سيما على المشهور من وجوب تقدم التعلق على المتعلق زمانا
وان كون المبدا مختارا يستلزم كون العالم حادثا وعلى الثالث
ان تجدد كل امر ولو اعتباريا لابد له من سبب بالضرورة كيف لا
وكونه بعد ان لم يكن واختصاصه بوقته ترجح بلا مرجح وتخصيص
بلا مخصص ولا فرق في هذا بين الاعتباري والعيني وان كان
تجويزه في العيني يستلزم سد باب اثبات الصانع دون العيني
الاعتباري لا يقال المرجح هو الارادة لان ترجيحها ان كان لازما
لذاتها لزم الرجحان في الازل وان كان عارضا كان لعروضه علة
لا محالة فيبحث عنها ويتسلسل ثم على اعتبار ترجيح الارادة لا
حاجة الى اعتبار التعلق الا ان يقال ان ترجيحها متوقف على
تعلقها فيكون ترجيحها للتعلق بواسطة تعلق آخر وهكذا

وتلتزم

ويلتزم التسلسل في التعلقات الاعتبارية وهذا رجوع الى الطريق
الثاني وقد عرفت حاله والحق ان تجدد امر اعتباري من غير
ان يتغير حال الاعيان في انفسها اعني من غير وقوع امر فيها
او ارتفاعه عنها غير معقول واذا كان الامر الاعتباري وجوديا
لابد له من وجود امر عيني يكون منشا لانتزاعه حافظ النفس
امريته فتجدد الفوقية لا يكون الا بحدوث وضع تنتزع هي منه
وتجدد الابوة لا يمكن الا بحدوث ابن وهكذا ولو امكن تجدد
اعتباري اصالة وبراسه كان له الى عالم الواقعية سبيل بنفسه
ولم يكن متطفلا في الوقوع على غيره فلا يكون اعتباريا بل
حقيقيا وهذا ظاهر ثم انه لا يمكن ان يكون علة لذلك المنشا
الحافظ له والا لانقلب الوضع وانعكس الامر وصار الفرع اصلا
والمستقل تبعا وهو خلف وبالجملة فالامر الاضافي الذي ينتزع
من العلة وقت حصول المعلول منها سواء سمي تاثيرا او ايجادا
او جعلا وكذا من المختار عند وجود امر بارادته سواء سمي تعلقا
او ترجيحا او اي اسم اريد فانما هو امر اعتباري لا دخل له في
وجود المعلول وانما يصح دخول الفاء التعقيبية في قولنا اوجده
فوجد او اراده فكان باعتبار كونه حكاية عما هو منشا لانتزاعه
وهو استتمام الموجد والمريد باستجماع شرائط ايجاده وتاثيره

لا باعتبار نفس هذا المعنى الاضافي نعم ان جعل التعلق عبارة
عن حصول الحالة الشوقية الاجماعية كان له مدخل في وجود
المراد بالضرورة لكن هذه الحالة هي الارادة بالفعل والمتقدم عليها
هي القوة الارادية وانما هي ارادة بالقوة كما لا يخفى على من يبحث
عن نفسه ويفتش عن وجدانه فاسناد حدوث الحوادث الى
حدوث تعلق الارادة كانه تستر عن اثبات الحدوث للصفة
باسناده الى الاضافة واستواء نسبة الحالة الشوقية الى طرفي
الفعل والترك بان يكون هناك شوق الى احدهما لا بعينه غير
معقول وانما ذلك تردد وتوقف وليس من الارادة والعزم
والاجماع والشوق في شيء والمستوي النسبة الى الطرفين هي
القوة الارادية فانها اذا انضاف اليها دواعي الفعل انبعث منها
الشوق اليه والعزم عليه وكذلك بواعث الترك هذا ما نجده
من نفوسنا ونشاهده بعين عقولنا مؤمنين بان حال الغائب
اعني الشاهد الحق تعالى وتقدس اجل واعلى من ان يقاس
بمقياس حال الشاهد اعني نفوسنا الناقصة التي هي بالقياس
الى كمال الحق المقدس انقص واخس من ان يطلق عليها اسم او ينسب
اليها حقيقة او رسم ومما بسطنا عرفت ان ما ذكره صدر الشريعة
في التوضيح مقدمة ثالثا من المقدمات الاربعة للجواب عن دليل

الشيخ

الشيخ الاشعري على الجبر المتوسط من اثبات امر لا موجود ولا
معدوم يكون العبد مستقلا به ويكون استناده الى ارادته
التي لا دخل لقدرته فيها وانما هي من قدرة الله خاصة لا بطريق
الوجوب يسمى بالكسب والفعل بالمعنى المصدري او نحوه امر
لا يساعده الوجدان ولا يعاضده البرهان **لا يقال** اذا كانت الا
رادة مرجحة ترجيحا عارضا لها لا يلزم ان يكون لعروضه علة
فان الارادة صفة من شانها ان ترجح وقتا دون وقت من غير
مخصص ولا يلزم من ذلك الترجح بلا مرجح بمعنى وقوع الممكن
بلا سبب بل الترجيح بلا مرجح وهو جائز كما في طريقي الهارب
وقدحي العطشان لانا نقول لو جاز الترجيح بلا مرجح بطل
دليل امتناع التخلف عن العلة التامة فان محصله انه لو جاز
التخلف عنها لامكن وقوع المعلول معها تارة وعدمه اخرى
فان كان لوقت الوقوع مخصص لم يكن ما فرضناه علة تامة
والا لزم الترجيح بلا مرجح والتزام بطلان الدليل وتجويز
التخلف مطلقا مما لم يرتكبه احد من العقلاء ولم يصرح
به واحد من الفضلاء الا ان صاحب التوضيح اذ جعل المعنى
الاعتباري المسمى بالايجاد جزء من العلة التامة جعل مبني
عدم جواز التخلف عن العلة التامة في الموجودات العينية عدم

تصور انفكاك الوجود عن الايجاد لا عدم جواز الترجيح بلا
مرجح بل صرح بجوازه بل وقوعه فلزم من كلامه تجويز التخلف
عن العلة بمعنى الفاعل المستجمع لجميع شرايط الايجاد او بمعنى
جميع ما يتوقف عليه الايجاد وذلك هو العلة التامة في المشهور
عند الجمهور لا ما اختاره من المركب من تلك ومن الايجاد و
جوز التخلف في الامور الاعتبارية مطلقا واما جمهور المتكلمين
فانما جوزوا الترجيح المذكور بالارادة خاصة كان ذلك خاصة
لطبيعة الارادة مختصة بها ويرد عليهم انه لو امتنع الترجيح المذكور
في ذاته فكيف يصح القول بوجود صفة من شانها ذلك وان
لم يمتنع فما الدليل على اختصاص الارادة به فان العقل لا
ينقبض عن تجويزه لغيرها من الصفات والذات ايضا و
ذكر شارح المواقف ان الترجيح بلا مرجح بواسطة الارادة
يستلزم الترجح بلا مرجح لارادة احد الطرفين على ارادة
الآخر او لتعلق الارادة بهذا على تعلقه بالآخر الا ان يلتزم
التسلسل في الارادات او التعلقات قلت والتزام الترجح
بلا مرجح في وقوع التعلق بناء على اعتباريته وان الترجح
فيه لا يسد باب اثبات الصانع قد عرفت ما فيه ولنعد
ونقول ان مدار اعتباره ومنشا انتزاعه اما وجود الارادة

وحدها

وحدها فيلزم وقوعه في الازل او مع وجود المراد فكيف يكون
علة له والحاصل ان الاعتبارات الانتزاعية لا يصح تراخيها في
نحو ثبوتها عما هو منشاء انتزاعها والا لكانت ممتازة عن مناشيها
غير مندرجة فيها فكانت مستقلة بالتحصيل ذات حظ من التاصل
هف نعم لو لم يعتبر التعلق شرطا او علة لترجيح الارادة وقيل
ان الارادة ترجح لذاتها طرفا دون طرف ووقتا دون وقت مع
استواء نسبتها الى الطرفين والوقتين من غير احتياج الى علة مغائرة
لذاتها كان السوال بلم رجحت هذا دون ذلك عبثا لانه استفسار
عما نفاه القائل من اصله ولم يلزم الترجح بلا مرجح الا في
معنى الترجيح الذي هو امر اعتباري لا محالة والحق ان التزام
ذلك لا مجال له ايضا ولو قيل بان المرجح للترجيح هي الارادة ايضا
كان اللازم هو التسلسل في الترجيحات وورد عليه ما ورد
على التسلسل في التعلقات وقرر بعض الفضلاء ذلك بانه
كما لا يقال لم اوجب الموجب هذا دون ذلك فكذا لا يقال لم
تعلقت الارادة بهذا او لم رجحت هذا دون ذاك فكما ان الا
يجاب الذاتي غير معلل فكذا ترجيح الارادة بل لو كانت الا
رادة مما يجري فيه التعليل والسوال المذكور لم تكن ارادة
بل ماهية اخرى ورده المحقق الدواني بان وقوع هذا

الطرف رجحان له لا محالة فينافي تساوي نسبة الطرفين الى
ذات الارادة والقياس على الايجاب ليس بشيء فان الايجاب عبارة
عن الاقتضاء ولا محالة ينتهي الى ما يكون مقتضيا للذات وينقطع
عليه السوال بلم فلا تساوي لنسبة الايجاب الى الطرفين بخلاف الارادة
فان تعلقها بكلا الطرفين ممكن والا لم يتحقق الاختيار بمعنى
صحة الفعل والترك الذي اثبته المتكلمون فقوله لم اوجب الموجب
هذا دون ذاك يندفع بان ذاته لذاته يقتضي هذا دون ذاك
ولا يجري مثله في الاختيار بعد تسليم امكان تعلقه بالطرفين بل
الوجه ان تعلق الارادة باحد الطرفين مترجح في الواجب تعالى بجوده
وحكمته ولا يقدح ذلك في كونه مختارا يصح منه الفعل والترك
نظرا الى ذاته تعالى وارادته وذات الممكن هذا كلامه ولا غبار عليه
الا ان لواهم ان يتوهم انه لا منافاة بين تساوي نسبة الطرفين
الى الارادة وبين رجحان احدهما اي وقوعه بها فان التساوي
انما هو قبل الوقوع وعنده يرتفع التساوي فكان الارادة ليست
بمقتضية لذاتها للتساوي ولا للرجحان ويثبت لها على التعاقب كلاهما
نقول هذا مما لا معنى له ولا مجال له في مسلك العقل اصلا فان معنى
تساوي النسبة عدم الاقتضاء لشيء من الطرفين ورجحان هذا
لطرف منها هو اقتضاؤها له ولا يعقل ان يكون بشيء غير مقتضي

في ذاته لامر ثم يقتضي هو بلا انضمام ضميمة اليه اياه ولو جاز ذلك
لجاز الانقلاب بين المواد الثلث وارتفع الوثوق عن احكام العقل
وجاز وقوع الممكن من غير موثر وانسد باب اثبات الصانع تع
وتقدس ولعلك تفرست مما درست ومارست من تحقيقاتهم
ان الترجح بلا مرجح بمعنى وقوع الممكن بلا سبب غير جايز اتفاقا
الا عند صاحب التوضيح واتباعه في الامور الاعتبارية خاصة
واما الترجيح بلا مرجح فهو بمعنى ايجاد الممكن بلا موجد محال اتفاقا
وبديهة وبمعنى اختيار الفاعل الفعل على الترك بلا داع يدعو اليه
جايز عند نفاة الغرض عن افعاله تع وبمعنى اختيار احد الامرين
المتساويين في ذاتيهما في ترتب الغرض المخصوص عليهما جايز كما
في طريقي الهارب وقدحي العطشان وبمعنى ايجاد الممكن من غير
اقتضاء ذات الموجد ولا ارادته لذاتها لهذا الايجاد بل مع تساوي
نسبة الايجاد وعدمه اليهما جايز ايضا عند جمهور المتكلمين خلافا
للحكماء وبمعنى اقتضاء ذات الموجد وحده او مع ارادته الايجاد
في وقت وعدمه او عدم اقتضائه في وقت آخر غير جايز لما تقرر
من ان مقتضى الذات لا يختلف والا لجاز اقتضائه ذات الممكن
الوجود في وقت والعدم في آخر الا ان يفرق بدليل ما بين الوجود
والايجاد والحق عندي ان هذا الاخير هو مرجع المعنى السابق

عليه الذي جوزه جمهور المتكلمين ولذا عدل عنه كثير من محققيهم
كالدواني وانما التمسك في تجويز هذا المعنى بطريقي الهارب وقدحي
العطشان فركيك جدا لان تساوي الطريقين والقدحين من
جميع الوجوه والجهات قربا وبعدا او يمنة ويسرة وكونهما مبصرين
معا ومتخيلين سواء محال وان فرض وقوعه يمنع اختيار المعين
هذا ما تيسر لي بعونه تع في هذا المبحث الغامض الدقيق والله ولي
التوفيق والهادي الى سواء الطريق فلنرجع الى تقرير الجواب عن
اصل الدليل فنقول رابعا منقوض بالحادث اليومي والقول بان
الحوادث مستندة الى حركات سرمدية متعاقبة معدات بعضها
لبعض يجوز التسلسل فيها لا يجدي لجواز مثل ذلك في اجزاء العالم
باسرها فلا يلزم القدم الشخصي في شيء منها بل النوعي او الجنسي
وقد قال بذلك بعض المحدثين من المتاخرين ونقل الدواني
عن ابن تيمية القول به في العرش قيل انه مع كونه من اعاظم الحنابلة
كان من المجسمة فاضطر الى القول بقدم نوع العرش لما زعم مكان
الواجب تع وتقدس ودعوى ان المعدات لا تتسلسل الا بتوارد
استعدادات غير متناهية على مادة قديمة ولا تنتظم تلك الا بحركة
سرمدية فيلزم قدم المادة وموضوع الحركة تحكم ويمكن ان يجعل
الدليل الزاميا على من لا يجوز التسلسل مطلقا فيندفع النقض

وخامس

وخامسا ما ادعاكم باطل لا لما قيل من ان القول بوجود قديم
ما مع حوادث لا اول لها غير معقول لان القديم متقدم على كل
حادث فيكون له حال يتقدم فيه على جميعها بديهة لان ذلك بديهة
الوهم ومنشاه قياس غير المتناهي بالمتناهي او عدم الفرق بين
الكل المجموعي والافرادي وبالجملة فحدوث كل فرد لا ينافي قدم الكلي
ولا تقدمه على كل فضلا عن قديم اخر فان وجود المطلق يحفظ
بتوارد الافراد ولا لما كان نوع الانسان مستمرا من لدن آدم عليه
السلام الى انقراض العالم ولما امكن دوام نعيم الجنان وعذاب
النيران بل لان براهين ابطال التسلسل جارية في المتعاقبات
ايض اما التضايف فلانا اذا اخذنا سلسلة من مبدا معين
صاعدة او نازلة يتكافؤ عدد السابقيات والمسبوقيات
فيما فوق المبدا من الصاعدة او ما تحته من النازلة ويبقى في المبدا
مسبوقية بلا سابقية على الصاعد وعكسها على النازل بلا
مكافئ ولا ينجبر نقصان السابقيات على الاول بسابقية المبدا
فانها ليست بالنسبة الى ما فوقه بل ما تحته ولا نقصان المسبوقيات
على الثاني بمسبوقيته فانها ليست بالنسبة الى ما تحته بل فوقه
وما تحته على الاول وما فوقه على الثاني لا دخل له في النسب بين

بل

احاد السلسلة التي يجب تكافؤها وقس ذلك بسلسلة من
الاباء متصاعدت من زيد فان عدد الابوات والبنوات يجب
ان يتكافا فيما بينهم ولا مدخل في ذلك لابوة بالقياس الى ابنائه
وكذا اذا تنازلت منه لم يدخل في ذلك بنوة بالقياس الى ابائه
فسقط ما توهم ان التضايف لا يجري في السلسلة الغير المتنا
هية من الطرفين واما الايراد بان قضية التضايف ان يوجد
لكل واحد ما يضايفه ومسبوقية المبدا على الاول انما يضايف
سابقية سابقه وسابقيته في الثاني انما يكافي مسبوقية
مسبوقه فلم يوجد نسبة بلا مكافئة لها اصلا والتساوي
في العدد انما يلزم في المتناهي ضرورة لزومه للقضية المذكورة
لا لذاته فمع كونه مستتر كا مكابرة لانه اذا كان بازاء كل فرد من
عدد فرد من اخر كانا متساويين بالضرورة سواء كانا متنا
هيين او غير متناهيين واما التطبيق فظاهر فاما ان يقولوا
لا يجري فيها التطبيق لعدم اجتماعها فالتطبيق العقلي الاجمالي
لا يقتضي الاجتماع او المدعى غير متخلف لعدم وجودها فالو
جود على التعاقب نحو من الوجود في نفس الامر وتساوي الكل
والجزء باطل بالبديهة في العدد مجتمعة كانت احاده او متعاقبة

وبالجملة

وبالجملة فالموجود في كل زمان والكان واحد اليس الا لكن الموجود
في جميع الازمنة عدد بالضرورة على ان الزمان بجملته عندهم مع الثا
بتات في وعاء الدهر كما ان الثابتات معا في السرمد واما غير
ها كالتضعيف والتنصيف والعشري والوسط والطرف
ونحوها فاظهر بل نقول وجود الغير المتناهي وان لم يكن مترتبا
كالنفوس الناطقة عندكم يبطل بالتطبيق لامكان فرض جملتين
متفاوتتين بواحد او بمتناه ثم التطبيق بينهما اجمالا كما في
المترتبات فان قيل التطبيق الاجمالي يكفي في المترتبات لان
انطباق المبدا على المبدا فيها يستلزم انطباق جميع الاحاد على
نظائرها كالحبلين الممتدين بخلاف غيرها ككفين من الحصى
قلنا لما كفى التطبيق الاجمالي فليكف في غير المترتبات ايضا وان
لم يكن بمعونة انطباق المبدائين فان فرض التطابق اجمالا مما يتاتي
ابتداء واما ما ذكره المحقق الدواني من ان لزوم الانقطاع في غير
المترتبات على تقدير ان يكون في السلسلة الكل واحد ليس بازائه
شيء من السلسلة الجزء ممنوع لان تلك الزيادة يمكن ان يكون في
الاوساط فلا يلزم الانتهاء واما في المترتبات فننقل بالتطبيق الى
جانب اللاتناهي ولا تقع في الاوساط لاتساق النظام فمندفع
بما قررنا ايضا من ان للعقل ان يفرض الاحاد مترتبة حتى يظهر

الخلف لا يقال فالمحال انما لزم من فرض الترتيب لا من لاتناهي
الاحاد لانا نقول هذا الفرض لا يستلزم زيادة ولا نقصانا
في احاد السلسلتين وانما هو مظهر لحال السلسلتين كما يفرض
في الرياضيات امور غير واقعية ليظهر احوال الامور الواقعية
كما قالوا في اثبات مساواة زوايا المثلث لقائمتين لو فرضنا
اخراج احد اضلاعه كانت الخارجة مساوية للداخلتين وهي
مع التي بجنبها وهي احدى زوايا المثلث مساوية لقائمتين فمجموع
الداخلتين معها اعني جميع زوايا المثلث مساوية لقائمتين ولولا
لم يكن مساوي المساوي مساويا مع ان من المثلثات ما يستحيل
اخراج احد اضلاعه كالمثلث المفروض داخل فلك الافلاك و
لا يتوجه المنع بان المحال لعله لزم من اخراج الخط ولا القدح بان
ثبوت المدعى على فرض لا يستلزم ثبوته في نفس الامر للقطع بان
ذلك الفرض لا دخل له في زيادة الزوايا ولا نقصانها واكثر مسائل
الهندسة والهيئة مبنية على مثل ذلك كالدوائر المفروضة في الهيئة
بل كثير من الطبيعيات ايض كابطال الخلاء وابطال حركة عديم الميل
المعاوق حيث يفرض نسبة الملاء الثاني الى الملاء الاول كنسبة زمان
الحركة في الخلاء الى زمان الحركة في الملاء الاول وكذا نسبة ميل ذي
الميل الثاني الى الميل الاول كنسبة زمان حركة عديم الميل الى زمان

حركة

حركة ذي الميل الاول حتى يلزم كون الحركة مع المعاوق كهي
لا معه وقد اورد عليه المتاخرون بمثل ما مر وهو ان المحال لعله
لزم من فرض النسبة المذكورة وربما كان وجود الحركتين
والمعاوقين على تلك النسبة محالا واجاب عنه الرئيس بان
هذا من قبيل الفروض المستعملة في الرياضيات فلا قدح بل
ما ذكروه في البرهان السلمي من فرض خطين غير متناهيين
على هيئة ساقي مثلث من هذا القبيل اذ ربما لا يمكن ذلك كما
في سطح غير متناهي الطول فقط والشيخ يكرر في امثال ذلك
ان ذلك الفرض لا يقدح فيه استحالة المفروض لا يقال فليستدل
على انتفاء الجسم بانه لو فرض غير متناه لزم منه محال لانا نقول
معنى الفرض المذكور ان معنا مقدمة صادقة وهي ان ما يستلزم
على هذا الفرض محالا فهو محال وليس الحال في الجسم كذلك او نقول
الفروض المذكورة معرفات لاحوال ما يقع فيه ولا يتغير هو
بها في ذاتها ولا صفاتها بخلاف الفرض المذكور في الجسم هذا كلامه
اقول والحق عندي ان امكان المفروض وعدم منافاته لما يفرض
هو فيه لا بد منه في اتمام الدليل واتمامه مع استحالته كما نقله من
الشيخ دونه خرط القتاد كيف والحق ان بقاء الاحكام الواقعية في
عالم التقدير مما لا سبيل الى اثباته قال الشيخ اذا وضع محال على ان

يتبعه صادق فانما يصدق ذلك بحسب الالزام لا بحسب نفس
الامر والطريق في الفروض المذكورة ان يقال لو كان كذا لامكن
فيه فرض كذا والتالي باطل لانه يستلزم المحال كما قالوا لو وجد
الجزء لامكن فرض وقوعه بين جزئين او على ملتقاهما وفيما
نحن فيه فرض تطابق الجملتين في الخارج محال لعدم امتياز
احاد احديهما عن الاخرى ولو وقع لزم وقوع كل واحد بازاء
سابقه ولاحقه معا وفيه كون شيئي شيئين ووقوعه في حيز
شيئين لحصول جسمين في مكانين وذلك لان الثاني من السلسلة
لكونه اول الجملة الثانية يجب ان يقع بازاء اول السلسلة الذي
هو اول الجملة الاولى ولكونه ثاني الجملة الاولى بازاء ثالث السلسلة
الذي هو ثاني الثانية وهكذا فهذا الفرض لا يجدي في المطلوب وانما
الممكن هو التطابق العقلي الاجمالي بمعنى ان العقل يحكم بان في كل
منهما اولا وثانيا وثالثا وما بعدهما من المراتب فان تكافآ
بان يوجد في كل ما يوازيه من الاخرى لزم تساويهما والا لزم
انقطاع الناقصة فنقول للعقل ان يفرض في غير المترتبات
المراتب المذكورة بان يلاحظ هناك اولا وثانيا وثالثا وما بعدها
كما يفرض في المتناهي مثل العشرة اول وثان الى العاشر الا ان عدم
التناهي يمنع التفصيل في لحاظ التطبيق لقصور العقل عن ذلك

لا

لا لكونه ممتنعا في نفسه ثم الظاهر ان هذا النحو من اللحاظ ممكن
للعقول العالية وكلما هو ممكن لها واقع اذ ليس لها عندهم حال
متوقع بل نقول عروض الترتب لتلك الاحاد بوجه من الوجوه
ممكن في نفس الامر ولا اقل من الترتب بالشرف فيما بين النفوس
علما وعملا وكمالا وفضلا فاذا فرض هذا الممكن واقعا يظهر
لزوم المحال ونقول انه غير لازم من فرض الممكن بل من وجود
غير المتناهي على سياق دلائلهم في فنون فلسفتهم وعلى هذا
الفرض يمكن اجراء سائر البراهين نعم بعضها مدخولة ولكن
ذلك لا يدفع الالزام ولنقتصر على برهان الوسط والطرف

برهان الوسط والطرف

فنقول محصله على ما ساقه الشيخ في الشفاء انه لو ترتبت امور
بلا نهاية كان ما بعد الاول او ما قبل الاخر كلها اوساطا بلا
طرف وهو محال بحكم التضايف واعترض عليه المحقق الدواني
بالنقض بالحركة الفلكية فان الموجود من الحركة عندهم هو التوسط
ولا طرف هناك الا بالاضافة والحل بان المراد من الطرف اما
ما لا يكون وسطا اصلا فذلك ليس بمضائف اذ لا يلزم ان يكون
للابن اب ليس ابنا اصلا وان اريد الاعم فهو متحقق هناك و
الحاصل ان عدم الانتهاء الى طرف لا يكون وسطا لازم بين للتسلسل
بل يكاد يكون عينه فلا يتمشى الاستدلال ولا التنبيه به عليه

اذ ليس بطلانه اجلى من بطلانه فمن لا يسلم هذا لا يسلم ذلك
قلت والاستدلال على بطلان التسلسل في العلل يلزم منه تحقق
ما بالعرض بدون ما بالذات كما ساقه المحقق الهيجي قريب
الماخذ من الوسط والطرف ثم نقول ترتب النفوس باعتبار
ازمنة الحدوث كاف في جريان التطبيق واكثر البراهين فان الترتب
الزماني واقع كالعلي والمعلولي وجواز حدوث نفوس كثيرة دفعة
لا يدفع التطبيق بين الجمل بان يوخذ الجملة الحادثة في اليوم مرتبة
وفي الامس مرتبة اخرى وتفاوت احاد الجملة لا يخل كما هو ظاهر
للمتامل بل نقول يجري هناك التطبيق فيما بين الاحاد المترتبة بان
يعتبر نفوس الاباء المتصاعدة ولا يضر وجود نفوس اخرى معها
بل نقول الترتب العلي فيما بينها قايم ايضا اذ نفس الابن متوقفة
على نفس الاب المقتضية للقوة المولدة وكون التوقف بواسطة
بدن الابن وكالابدان غير مجتمعة لا يضرنا اذ التوقف بين النفوس
المجتمعة كاف ولو بواسطة قال المحقق الدواني انهم لا يقولون
بترتب النفوس المتوالدة الى غير النهاية فقد صرح الرئيس في الشفاء
بانقراض الافراد الانسانية بل الحيوانات المتنفسة في القرانات
العظيمة المقتضية للطوفانات العامة ثم يحدث انسان بالتولد
ويكون مؤيدا بخاصية يقدر بها على استنباط الصنائع التي يحتاج

اليها

اليها بنو النوع فيختر عها وذكر شمس الدين الشهرزوري في كتابه
المسمى بثمرة الشجرة الالهية كيفية تولد هذا الانسان مفصلا و
ذكر ان هذا الادم الذي ينسب اليه ليس حدوثه بالتولد بل بالتوالد
لتوالد وان التولد سابق عليه بادوار فلا يتوجه عليهم الايراد
لان سلسلة التوالد عندهم متناهية غاية الامر انهم يثبتون
سلاسل غير متناهية كل منها متناهية هذا كلامه **قلت** انقراض
الافراد باسرها ينافي قدم النوع لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
وقد قالوا ايضا ان الدوام في الكليات مساو للضرورة بل
نقول وجود الغير المتناهي مطلقا يستلزم الترتب لان المجموع
متوقف على ما سقط عنه واحد وهو على ما سقط عنه واحد
آخر وهكذا وايضا المجموع الغير المتناهي فيه واحد واثنان
وثلثة وما بعدها فيوخذ سلسلة من الواحد واخرى مما فوقه
لا يقال هذا قول بتركب العدد مما تحته وقد بطله ارسطو في كتب
الى بعض تلامذته لا تحسبن العشرة مركبة من اربعة وستة
بل من الوحدات التي هي مبلغها تسعة وليس في العدد امر زائد
على الوحدات هو بمنزلة الصورة له وقد صرح الرئيس في الاوسط
الجرجاني بان كل عدد عبارة عن الوحدات التي هي مبلغها
بشرط انتفاء وحدة اخرى وح يظهر عدم تركب العدد من الاعداد

لانا نقول وجود العشرة مستلزم لوجود الوحدات اللتي مبلغها م

والمنقول عن ارسطو محمول على ذلك على ان العدد سواء
اعتبر فيه جزء صوري او لا امر اعتباري وكلامنا في السلسلة
الموجودة وهي معروض العدد لا المعروض مع العارض ولا
شك انه اذا وجد معروض الثلثة وجد معروض الاثنين
بالضرورة فانه اذا وجد زيد وعمرو وبكر فلا بد ان يوجد زيد
وعمرو ثم زيد وعمرو ليس خارجا عن زيد وعمرو وبكر ولا
عينه فيكون داخلا فيه لا يقال ليس هناك الا الآحاد واما
المجموعات فهي من اعتبار العقل لانا نقول من البين انه اذا
وجد ا و ب كان هناك ثلثة موجودات متغايرة بالذات
آ و ب وجميع اب كيف لا وقد بنى المحققون صدور الكثرة
عن الواحد الحقيقي على هذا الوجه فهو ان يصدر عن مجموع
الواجب والصادر الاول شيء لئلا يستند الموجودات الخا
رجية الى الامور الاعتبارية والبرهان المشهور للعلول عليه في اثبات القديم وهو انه
لو تسلسلت الممكنات الى غير النهاية فالعلة المستقلة لهذا المجموع
اما نفسه واما جزؤه واما خارج عنه الى اخر ما ذكروه مبني على
ان المجموع مغايرة لكل واحد فان كل واحد له علة في السلسلة و
هو الواحد الذي فوقه هذا ما قرره الدواني ومفاده ان العدد
ليس له جزء صوري وان ذلك مستلزم لتركب العدد الفوقاني

من التحتانية وان مجموع الواحدين او الاحاد موجود وداخل
في المجموع الذي فوقه سواء تركب العدد مما تحته اولا وقد بحث في
كل من هذه المقامات اما الاول فقد قال الفاضل القراباغي العدد
يجب ان يكون له صورة نوعية لان الوحدة كيف عند بعض وليس من
المقولات على ما حققه الشيخ والوحدات الكثيرة يصدق عليها
الوحدة لوجوب صدق الكلي على الكثير من افراده فكيف يصدق
عليها العدد الذي هو من مقولة الكم اذ لا صدق الكلي على الكثير
من افراده صدقات متعددة لا واحد فلا يقال لزيد وعمرو
وبكر انسان بل ناس ولا يقال المجموع الاجزاء جزء فلا استحالة
في صدق الكم على المجموع كيف والصورة ايضا ليست بكم فلو تم
لصدق اللاكم على المجموع واما الثاني فقد اورد عليه المحقق
الهروي ان العدد على ذلك التقدير وحدات من حيث انها
معروضة للهيئة الاجتماعية لا وحدات محضة كيف والعدد حقيقة
محصلة ولها لوازم مختصة ومحض الوحدات ليس كذلك وتفصيله
ان هيهنا وحدات مشتملة على الهيئة الصورية ووحدات من
حيث انها معروضة ووحدات محضة لم يعتبر فيها الهيئة
دخولا ولا عروضا وكل وحدة وحدة والاول هو العدد على تقدير
اعتبار الجزء الصوري فيه والثاني على تقدير عدمه والثالث كثرة

محضة والرابع وحدة محضة لا كثرة ولا عدد فدخول الوحدات
المحضة اي دخولاتها في العدد لا يستلزم دخول الوحدات المجتمعة
فيه كيف ويلزم ح دخول كل وحدة فيه مرتين مرة على الانفراد
ومرة في ضمن المجموع وتركب الثلثة مثلا من اجزاء غير متناهية
اذ على ذلك التقدير يكون المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات
الثلث جزء وكذا المجموعات الثلثة الاخر الحاصلة من هذه
المجموعات ولا يتوهم ان الهيئة الوحدانية لا يمكن ان يعرض للكثرة
المحضة ضرورة استلزام تعدد المعروض تعدد العارض لان
عروض الهيئة لها عروض انتزاعي فليس في نفس الامر الا كثرة وحدانية ثم العقل
بضرب من التحليل ينتزع عنها هذه الهيئة على قياس
ساير العوارض الانتزاعية هذا كلامه اقول لك ان تسال
ما المراد بالوحدات من حيث انها معروضة ان اريد بها ذات
المعروض فهي الكثرة وان اريد الذات مع العروض يرجع
الى القول بدخول الجزء الصوري وان اريد الذات بشرط العروض
فاما ان يعتبر العروض شرطا لنفس الذات فهو غير معقول
او شرطا لصدق مفهوم العدد عليها فيلزم ان يكون صدقه
عليها عرضيا لكونه مرهونا بيد الشرط والذاتي لا يعلل وان
اريد مصداق الحكم بانها معروضة بحيث عنه انه اما ذات

المعروض

المعروض التي هي الكثرة او ذاته مع قيام امر بها كما ان مصداق
مفهوم الكاتب ذات زيد مع وصف الكتابة فيرجع الى القول
بالصدق العرضي على ان الذات مع الوصف يعود فيها الترديد
بان المراد اما ذات المقيد او مع القيد او مع التقييد فالاول
هي الكثرة وكلا الاخيرين يلزم فيهما التركيب واما جعل الذات
من حيث العروض عبارة عن ذات غير ذات الكثرة وجعل
التغاير الاعتباري عنوانا للتغاير الذاتي كما في المهية بشرط
لا وبشرط ولا بشرط حيث امتنع الاول دون الباقيين كما
تمحله بعض كبراء عصرنا فهو كما ترى لا يقال المراد المقيد با
لمعنى المعتبر في التشخص عند المتقدمين على ما قال هذا المحقق
في بعض تعليقاته المهية بشرط شيء يصدق على ما يكون
كل من القيد والتقييد داخلا فيه وهو الفرد وما يكون التقييد
داخلا فيه دون القيد وهو الحصة وما يكون القيد داخلا
فيه دون التقييد وهو التشخص عند من زعم ان الحقيقة
الشخصية مركبة من المهية والتشخص وما يكون كل من التقييد
والقيد خارجا عنه عارضا له وهو الشخص عند من ذهب
الى ان الحقيقة الشخصية هي الماهية النوعية معروضة للتشخص
والحق ان الثلثة الاول امور اعتبارية والموجود في الخارج

هو الرابع **قلت** يرد على مذهب المتقدمين ان ما به الاشتراك
يكون عين ما به الامتياز اذ الموجود عندهم هي الطبيعة الكلية
وليس هناك امر وراءه يسمى بالتشخص والتغاير انما هو بحسب
الادراك دون المدرك على ان الترديد المذكور يجري فيه
ايضا **واجاب** عما ذكرنا بعض الافاضل الذين يعقد عليهم الانامل
بان الهيئة ليست شرطا لعددية العدد ولا يكون الهيئة بل
الوحدات بعد اجتماعها وعروض نوع وحدة لها صارت
حقيقة عددية لان الكثير بما هو كثير ليس موجودا واحدا
فلا يكون حقيقة ولا ذاتا محصلة بل لا بد لها من نوع توحد
وهذا الحكم عام في كل مركب لانه لا يكون حقيقة محصلة من دون
عروض نوع وحدة طبيعية كانت او اعتبارية وحاصله اخيرا
كون الهيئة الاجتماعية شرطا لتحصيل الحقيقة وكونها ذاتا
واحدة كما في ساير الحقايق المركبة **اقول** الشرطية للتحصل
بدون الدخول غير معقول الا ان يرجع الى الشرطية للحصول
اذ ليس لنا علة للماهية الا المادية والصورية واما الهيئة التي
كيبية في الحقايق المركبة فاما عبارة عن تلاقي الاجزاء المادية
وتماسها بحيث يحصل منه كيفية مزاجية معدة لفيضان
صورة نوعية رابطة بين الاجزاء المادية كما للسكر والخل في

السكنجبين

في السكنجبين وللعناصر في المواليد فهي بهذا المعنى وهيئة وضعية
خارجية خارجة عن حقيقة المركب شرط لوجود الصورة الرابطة
واما عن اقتران المادة والصورة وحلول احديهما في الاخر فهذا
امر انتزاعي منشاه نفس حقيقة المادة والصورة اذ لا يتصور
وجود الصورة بدون المادة وهذا لا دخل له في التحصيل الا با
عتبار ما هو منشا الانتزاع واما عن حالة وضعية فيما بين
الاجزاء المادية لا تكون سببا لحدوث صورة غيرها كالهيئة التا
ليفية السريرية والهيئة الاجتماعية للاحاد العسكرية وهذه
داخلة في حقيقة المركب عند المجوزين لتركب الجوهر من العرض
وهم الاشراقيون خارجة عند غيرهم فقيل امر اعتباري
ولا اعتبار لهذا عندي في مذهب العقل كيف وحدوثها بعد
حدوث الاحاد المجتمعة وايضا المنكرون لوجود الاعراض
النسبية قائلون بالاكوان الاربعة وقيل حقيقي وعلى الاول
ان جعل شرطا لتحصيل السرير وتوحده واعتبر في السرير
معنى الوحدة لزم كون السرير مفهوما اعتباريا عارضا للا
خشاب في امر دخل فيه السرير لكن لا من حيث كونه واحدا
وعلى الثاني يلزم عرضيته على الاعتبار الاول كمفهوم الكاتب
بالقياس الى ذات الانسان ووجوده قبل الاجتماع على الثاني

فاعتبر حال العدد به على التقديرين والاعتبارين على ان
الحق الصريح ان العدد لا يعتبر فيه هيئة اجتماعية خارجية
والا لم يكن الواجب والممكن اثنين بل الهيئة فيه اما لحاظية
محضة فالوحدات اذا لوحظت بلحاظ وحداني اجمالي كانت
عددا واذا لوحظت بلحاظ تفصيلي كانت كثرة او انتزاعية
عن نفس الوحدات بدون انضمام امر اليها واذا تحققت هذا
فاليك الخيار في ان تسمي العدد حقيقة محصلة او غيرها واما
حديث اللوازم المختصة كالزوجية والفردية والتامية واولنا
مقيتة وغيرها فلك ان تقول اذا كان الوحدات المحضة مو
جودة فما المانع من ان يثبت لها تلك اللوازم وان قيل ثبوت
اللازم الواحد يقتضي وحدة الملزوم واما الكثير من حيث
هو كثير فانما يقتضي لوازم كثيرة **قلت** لو تم لم يعرض وحدة
ولا هيئة وحدانية للكثير اصلا على ان اللوازم العددية كلها
من لوازم الماهية وقد تقرر ان لوازم الماهيات كلها امور
اعتبارية فيكفي في اعتبارها وانتزاعها الوحدة اللحاظية
ثم ما ذكره المحقق من ان دخول الوحدات المحضة اي دخولها
في العدد لا يستلزم دخول الواحدات المجتمعة فيه ان اراد به
انه لا يستلزم دخول الوحدات المجتمعة من حيث انها مجتمعة

وذلك

وذلك انما يرجع الى نفي دخول وصف الاجتماع لا ذات الموصوف
فنفي دخول العدد فيما فوقه لاجل عدم دخول ذلك الوصف يرجع
الى القول بدخول ذلك الوصف فيه والا فدخول جميع اجزاء شيء
في شيء اخر مع وجود امر زائد في ذلك الاخر يستلزم دخول الكل
فيه ضرورة وما ذكره من دخول كل وحدة مرتين انما يلزم
من دخول المجموع مع الوصف وفساد اللازم في نفسه نظري
ولذا قال به القائلون بتركب العدد من الاعداد المتداخلة
واما المجموعات الغير المتناهية فما عدا الثلثة الاولى منها اعتبارية
لاعتبار جزء واحد فيها مرتين وسيجيء فيه كلام ولزوم التركب
ولو سلم فليس بابعد من وجودها انفسها **فالجواب** مشترك
وما ذكره في دفع التوهم من ان عروض الهيئة عروض انتزاعي
يمكن ان يناقش فيه بانه ان كان منشاء انتزاعها امرا زائدا
في الخارج على ذات الموصوف المنتزع هي عنه فذلك في اثنينية
الواجب والممكن وثلثية الواجب تعالى والجوهر والعرض محال
وان كان نفس ذات الموصوف فدخول ذات الموصوف في شيء
يستلزم دخول منشا تلك الهيئة فيه فيلزم دخول العدد في
عدد اخر الا ان يعتبر دخول ذلك العارض الانتزاعي في
العدد بنفسه لا بمنشا انتزاعه فقط هذا ما تيسر لي في هذا المقام

واما المقام الثالث اعني كون المجموع المركب من الواحدين
او الاحاد موجودا داخلا في المجموع الذي فوقه فقد بحث فيه
المحقق الهروي قائلا ان جزئية المجموع للمجموع لا يكون الا بواسطة
جزئية عدده لعدده لما تقرر من ان الجزئية والكلية من العوارض
الاولية للكم ولم تثبت جزئية العدد للعدد سواء اعتبر الهيئة
معه دخولا او عروضا كما عرفت وايضا المجموعات المذكورة
امور اعتبارية لان كل واحد من الاحاد الغير المتناهية جزء من
المجموعات الغير المتناهية مرات غير متناهية ولا شك ان كون
شيء جزءا من شيء مرتين يدل على اعتبارية الكل فضلا عن كون
الاشياء الغير المتناهية اجزاء مرارا غير متناهية قال والاولى
ان يقال ان التطبيق وغيره من الادلة تجري في اللوازم و
الملزومات كما تجري في العلل والمعلولات ولا شك ان العدد
الفوقاني مستلزم للتحتاني فالمجموع الاول يستلزم الثاني
وهو يستلزم الثالث وهكذا قلت في قوله الجزئية والكلية
من العوارض الاولية للكم مسامحة والمراد ان الكلية من عوارض
الكم اولا والجزئية من عوارض جزئه اعني الوحدة والا فظاهره
يقتضي ان لا يتحقق الجزئية والكلية في عالم الواقع اصلا ثم
الظاهر ان ذلك قول الفلاسفة القائلين بوجود الكم المنفصل

وكلام

17

وكلام المحقق الدواني مبني على ما اختاره هو وهذا المحقق
في حواشي الرسالة القطبية من كون العدد امرا اعتباريا ولذا
اعرض عن العدد ونقل الكلام الى معروضه والحق ان القول بوجود
العدد مع تركبه من الوحدات الاعتبارية مما لا اعتبار له ثم ان
الدليل الذي اقامه على اعتبارية المجموعات انما ينهض على تقدير
دخول بعضها في بعض مع اعتبار هيئة اجتماعية فيها وكانه
ماخوذ مما ذكره الفاضل مرزاجان في جواب الشبهة المشهورة
على قولهم اذا وجد اثنان وجد ثالث هو مجموع الاثنين وهي
انه يلزم على هذا من وجود اثنين وجود امور غير متناهية
لانه يلزم من الثالث مع الاثنين رابع ومنه مع الثلثة خامس
وهكذا الى ما لا يتناهى فاجاب بان الهيئة اذا اعتبر فيها شيء
من اجزائها مرتين تكون اعتبارية مغايرة بالاعتبار لما اعتبر
فيه مرة وكل واحد من الاثنين معتبر في الرابع مرة على حدة ومرة
في ضمن المجموع وقد نظر فيه الفاضل القراباغي بان المقرر ان
وجود الكل ضروري عند وجود جميع اجزائه فكيف لا يوجد الرابع
مع وجود واحد واحد من الاثنين ومجموعهما واجيب عنه
وعن اصل الشبهة ايضا بتخصيص المقدمة الضرورية بما يكون
اجزاؤه ممكنة الانفكاك بعضها عن بعض واجزاء الرابع ليست

لك لامتناع انفكاك الاولين عن الثالث واقول بعد الاغماض
عما في الجواب الاول ان يعتبر الاجزاء ممكنة التركب فيما بينها
في الخارج ليمكن كونها اجزاء والتركب بين الكل والجزء في الخارج
غير ممكن ثم محصل جواب الفاضل ان كل مجموع مركب من نفسه
ومن احاده او واحد منها اعتباري مغاير لنفسه بالاعتبار
فالرابع والثالث موجود واحد حقيقة لكنهما متغايران بالا
عتبار لا ان اصل ذاتهما اعتباري فعلى قياس ذلك لا يكون
شيء من المجموعات الغير المتناهية فيما نحن فيه اعتباريا نعم
لو اعتبر المجموع الاول مجموعات غير متناهية باعتبار
تركبه مرة من الاحاد ومرة من المجموع الثاني وواحد ومرة
من الثالث واثنين كانت هذه اعتبارية متغايرة بالاعتبار
لما ان تغايرها انما هو باعتبار الاحاد مرارا وبالجملة فا
عتبار الشيء مرتين الموجب للاعتبارية هو اعتبار المركب
من مجموع ومن احاده كلها او بعضها مغايرا لذلك المجموع
او اعتبار المركب من مجموعين مشتركين في واحد مغايرا
للمجموع المركب من احادها او اعتبار المركب من مجموع وواحد
او احاد خارجة عنه مغايرا للمركب من احاد ذلك المجموع
ومن ذلك الواحد او الاحاد ويشتمل هذه كلها اعتبار المركب

من

من مجموع مغايرا للمركب من احاد ذلك المجموع وليس
ذلك في شيء مما نحن فيه بل انما اعتبر تركب المجموع الفو
قاني من التحتانيات هو عين التركب من احادها ولم
نعتبر كلا من التركيبين على حدة ثم العدول من التوقف الى
الاستلزام لا يفيد الزام المشترطين للترتب في جريان البرهان
والحق انه ان ثبت وجود المجموعات ثبت التوقف بالضرورة
ولو بطريق الشرطية لا الجزئية بقي في اصل وجود المجموع الو
حداني كلام وهو انه اذا وجد ا و ب كان هناك موجودان
متغايران بالذات ووجود امر ثالث وحداني مغاير لهما
بالذات يقال له المجموع ليس ببين ولا مبين الا اذا كانت هناك
هيئة اجتماعية خارجية ثالثة لهما وذلك انما يتصور في ذوات
الاوضاع كاجزاء السرير واما الهيئة الاعتبارية الانتزاعية
فلا جدوى لها في وجود امر ثالث فانه ان كان منشأ انتزاعها
امرا زائدا على ذات المجتمعين في الخارج كان ذلك الامر هيئة
خارجية لهما وان كان نفس ذاتيهما فاما ان يعتبر موضوع
الوحدة نفس ذاتيهما بلا تلك الهيئة المنتزعة فهما اثنان لا
واحد واما ان يعتبر معهما تلك الهيئة فاما دخولها فالمجموع
اعتباري واما عروضها فيلزم دخول العروض في المجموع على ما قررناه

وبعبارة اخرى عروض الوحدة للكثير وانتزاعه عن نفس
ذاته المنتزع عنها الكثرة غير معقول الا بواسطة امر يكون
هو المعروض للوحدة اولا والكثير ثانيا ويجب اعتبار ذلك
الامر في الكثير المعروض للوحدة ليفيد التغاير بين المعروضين
فاذا كان ذلك الامر اعتباريا كان الكثير المعروض للوحدة
اعتباريا نعم يتم الكلام المبني على وجود المجموع الزاما
على المعولين في اثبات الواجب تع على الدليل المشهور المذكور
وعلى المتمسكين ببرهان التطبيق اذ بناء على القول بوجود
سلسلتين مبتدئتين احديهما من المعلول الاخير والاخرى
مما فوقه وثبوت الكلية والجزئية او الازيدية والانقصية
ذلك يتوقف على وجود كل منهما بوصف الوحدة الاجتماعية
لكن المحقق الدواني جازم في كتبه ورسائله للقول بوجود
المجموع الوحداني بالتحقيق لا بمجرد الالزام حيث جعل دليل التوحيد
المذكور في رسالته الحديدة لاثبات الواجب تع وهو ان
مجموع الواجبين لا يصح ان يكون واجبا لافتقاره الى كل من جزئيه
ولا ممكنا والا لاحتاج الى علة ليست نفسه ولا جزءه برهانا
قاطعا وجعل الحكم بكونه مغالطة غلطا ولما لم يثبت عندي
الى الان لزوم وجود المجموع الوحداني من وجود كل امرين كيف

كانا

كانا اوردت الدليل المذكور بحاله في رسالة المغالطات
لا يقال وجود المجموع بمعنى المعروض بدون العارض بديهي
والا لكان انتفاؤه بانتفاء واحد من آحاده وايضا قد يكون
له احكام خارجية كحمل هذا الحجر وعدم سعة هذه الدار لانا
نقول ان اعتبر مع وصف المعروضية فهو اعتباري والا
فمتعدد واما الاحكام الخارجية فباعتبار هيئة اجتماعية
خارجية كالاجتماع في الزمان والمكان واما الاجتماع في نفس
الواقع فهيئة اعتبارية لا محالة فيكون المجتمع بهذا الاجتماع
كمجموع الواجب والممكن اعتباريا لا يطلب له علة وايضا حمل
هذا الحجر حملات متعددة بعدد آحاد المجموع في الحقيقة متحد
باعتبار المحمول وعدم السعة عدمي وان قيل يضيق عنه هذه
الدار او يملأ هذا البلد فذلك لانضمام مقادير آحاده وهو
خارجي ومن هذا تفطنت ان صدور شيء عن الواجب تعا
والصادر الاول صدور ان اتحد في الموضوع والمحمول
فيستلزم صدور شيئين عن الواحد الحقيقي المستحيل
عندهم على ان تلك الاحكام ربما تكون للكثير بما هو كثير
فان عروض امر واحد كالاجتماع في الزمان او في المكان
او في الوضع لمعروض الكثرة ان لم يتحقق مجموع خارجي

لم يصح

وحداني فان قلت فليعرض الوحدة لكل ماهو معروض
الكثرة فيكون المجموع الوحداني موجودا ولكانت الوحدة
اعتبارية كما ان الكثرة ايضا اعتبارية قلت الكثرة تمنع
عروض الوحدة الا من جهة غير جهتها فلما كانت جهة الكثرة
نفس الذات كانت جهة الوحدة غير ذاتها فالكانت اعتبا
رية كان الكثير واحدا بالاعتبار وقد امكنك ان تحدس
من هذا كله انه ان اريد بكون المجموع موجودا ان ماهو
معروض الكثرة موجود ولو بوجودات كثيرة فبديهي
وان اريد انه موجود بوجود واحد غير وجودات الاحاد
حتى يمكن ان يثبت له حكم لا يكون لكل من احاده سواء كان الاعتبار
واسطة في العروض او في الثبوت فان اريد غيرها بالذات فلا
يشهد به العقل في كل مجموع وان اريد ان ماهو معروض
الكثرة يعرض له الوحدة ايضا باعتبار ما فيكون الموجود والوجود
واحدا بذلك الاعتبار في نفس الامر فحق ولكن ذلك لا يقتضي
ان يطلب لذلك الواحد علة بعد فرض وجدان كل من الاحاد
علة في مجموع الممكنات على تقدير التسلسل او
كل عن العلة في مجموع الواجبين نعم لما توحد المجموع في
نفس الامر صدق الحكم عليها باحكام مبنية على وحدته

كذا

كذا يدية احدى سلسلتين
فى التسلسل وناقصية الاخرى
فيتم البرهان واما اثبات
الواجب وتوحيده تعالى
وتقدس فاعلى واجلى من
ان يحتاج الى امثال تلك
المقدمات الخفية الشكية

وبعد اللتيا واللتي قد ظهر لك بطلان وجود غير المتناهي
مطلقا وقد سنح لي بفضل الله تع دلايل غير المشهورة
من الفلاسفة غير متوقفة على ترتب الاحاد ولا ترتب
المجموعات بمعنى توقف بعضها على بعض ولكن على نفس
وجودها منها انه كلما وجد مجموع غير متناهي الاحاد فا
لمجموعات المتناهية الاحاد المتزايدة بواحد واحد اللازمة
له اما متناهية بالعدد او غير متناهية وعلى الاول يلزم
ان يكون منها مجموع ازيد من جميع البواقي ويكون احاده
بعدة المجموعات فالمجموع الذي يحصل من زيادة واحد عليه

يكون غير متناهي الاحاد وهو محال وعلى الثاني يلزم عدم
تناهي احاد بعض المجموعات هذا خلف ومنها لو وجد
المتناهية بواحد واحد
مجموع غير متناه فاما جميع المجموعات التي تحته متناهية
الاحاد او غير متناهيتها وكلاهما محال بالضرورة او بعضها
متناهي الاحاد وبعضها غير متناهيها فاذا اخذ مجموع
من البعض الاول ومجموع من الثاني كان ما بينهما من
المجموعات اما غير متناه بالعدد وهو محصور بين حا
صرين او متناه فيكون احادها متناهية فيكون المجموع
الفوقاني الحاصر لها متناهي الاحاد ايضا هف ولك ان تقول
جميع المجموعات المحصورة بين الانقص من الكل والازيد متنا
هية العدة فتكون متناهية الاحاد فيكون الازيد من الكل الزائد
على ما يليه بواحد متناهي الاحاد لا يقال الفوقية والتحتية
والبينية مبنية على الترتب لانا نقول ذلك ترتب عقلي باعتبار
مراتب الزيادة والنقصان لا بمعنى التوقف ومنها لو وجد
مجموع غير متناه لكان جميع المجموعات المتناهية الاحاد التي تحته
وجميع الغير المتناهية اما متداخلين او متفاصلين او متوا
صلين فعلى الاول يكون بعض المجموعات متناهيا وغير متناه
معا وعلى الثاني يكون المجموعات الفاصلة لا متناهية ولا غير متناهية
وعلى الثالث يكون التفاوت بين المتناهي وغير المتناهي بواحد

والكل

والكل محال ولو نظرنا الى ثبوت التوقف فيما بين المجموعات
ضرورة وان فرض عدم دخول بعضها في بعض كما سبق
لامكننا ان نقول وجود كل مجموع غير متناه متوقف على
مجموعات غير متناهية لان فيه الوفا غير متناهية والوف الوف
كذلك وهكذا الى غير النهاية فوجود كل فرد من مفهوم
غير المتناهي متوقف على وجود افراد منه ووجود الافراد
متوقف على وجود فرد بالضرورة فلزم الدور وهذا قريب
المأخذ مما يقال لولا الواجب لزم التوقف المتعاكس بين
طبيعتي الوجود والايجاد وبعض هذه الدلائل والكان
فيه مدخل للجدال ففيه كفاية لطلاب الحق المكتفين بكشف
حقيقة الحال عن شغب القيل والقال وفي نقض الدلائل
بمعلومات الله تع ومقدوراته ساقط لان عدم تناهيها
لا تنفي لا فعلي نعم في المعلومات باعتبار الوجود العلمي اشكال
قوي لم ارد فيه ما يشفي العليل ويروي الغليل ولعل كشف
الحق الجلي فيه من الاسرار المكنونة تحت الاستار واما النقض
بمراتب الاعداد فانما يلزم الفلاسفة لقولهم بوجود الغير
المتناهي منها كلها معارضة لدليل الفلاسفة بدلايل يفيد
بطلان مدعاهم من القول بقدم العالم وقد يجاب معارضة

بالمثل بان التسلسل مع الاجتماع والترتب المستحيل بالاتفاق
الذي لزمتموه علينا لازم عليكم في القول باستناد الحوادث
الى حركة سرمدية ذات جهتين جهة استمرار تفيض بها عن
مبدئها القديم وجهة تجدد وتقضٍ يستند بها الحوادث
اليها فان التجدد والتقضي عبارة عن حدوث امر وزوال امر
فعلة الزوال ان كان عدم جزء وجودي من اجزاء العلة التامة
ننقل الكلام الى عدم ذلك الجزء ويلزم التسلسل المستحيل
في العلل التامة حال وجود ذلك الامر الزائد وان كان عدم
جزء عدمي كعدم المانع نتكلم في علة وجود المانع فيلزم
التسلسل حال زوال ذلك الامر ولما كانت الامور الزائلة
غير متناهية كان اللازم تسلسلات غير متناهية وايضا تلك
الموانع اللازمة الوجود عند زوال تلك الامور متعاقبة مترتبة
في الحدوث فان بقيت مجتمعة لزم التسلسل المستحيل فيها والا
ففي علل زوالها حال وجودها او عدمها كذا ذكره المحقق الدواني
اخذا مما قاله الامام الغزالي روح الله تع روحه **قال الفاضل**
القراباغي قد يكون علة الزوال عدم امر اعتباري كالامكان
فلا يلزم التسلسل في شيء من الحالين **قلت** قد سلف منا
ما يدفع هذا المنع ولنعده بتقرير آخر فنقول عدم الاعتباري

اما

اما رفع وجوده الذهني بعد الانتزاع فذلك لا دخل له ولئن
كان فهو رفع صورة ذهنية وهي تحذف وحذف الخارجيات
في ترتب الاثار وامتناع التسلسل واما رفع وجوده قبل الا
نتزاع الذي هو عين وجود موصوفه ومنشأه فيلزم من رفعه
رفعه **وقيل** انما يحتاج الى علة الزوال لو كان عدم الزائل
لا لذاته وهو ممنوع **قال** بهمنيار في التحصيل لولا ان في الاسباب
ما يعدم لذاته لما صح وجود الحادث وذلك هو الحركة التي
لذاتها وحقيقتها تفوت انتهى قيل ولا يلزم منه امتناع الحركة
لان الممتنع ما يمتنع عليه جميع انحاء الوجود الخارجي والممكن
ما لا يمتنع عليه جميع انحائه فلا ينافيه امتناع نحو منه كما لا ينا
فيه امتناع نحو من العدم كالعدم اللاحق والسابق للزمان
دون العدم المستمر لا يقال يلزم من جواز امتناع وجود خاص
للممكن جواز وجوب وجود خاص له كما في المواقف فينسد باب
اثبات الصانع بانتهاء سلسلة الممكنات الى هذا الممكن لانا
نقول وجوب الوجود الخاص يستلزم وجوب المطلق بل
هو اخص منه فما هو واجب الوجود الخاص اخص من الواجب المطلق
المصطلح بخلاف امتناع الوجود الخاص فانه قد يكون لامتناع
الخصوصية مع جواز اصل الوجود **ولا يقال** ايضا يلزم تخلف

المعلول عن العلة التامة لانه انما يلزم لو كانت الحركة باعتبار
الوجود في الزمان الثاني ممكنة فان المعلول هو الممكن وليس
فليس لكن يرد عليه ان الحركة لما كانت ممكنة باعتبار الوجود
في الزمان الاول فيجب بقاؤها بهذا الاعتبار ببقاء العلة وايضا
يلزم تخلف العدم عن الذات في الزمان الاول فيكون الفساد
افحش ولهذا قال الرئيس يجب ان تكون علة الغير المتقررة غير
متقررة ولا يجوز ان يكون العلة قارة والمعلول غير قار هذا
ما قرره الفاضل القراباغي قلت اما الفرق بين وجوب الوجود
الخاص وامتناع الوجود الخاص في منافاة الاول للامكان بخلاف
الثاني فثابت على ما قرره لكن عسى ان يختلج في الوهم ان
الوجود الخاص اذا كان هو الوجود بعد العدم او قبله فوجوبه
لا يستلزم الوجوب المصطلح ولا ينافي الامكان بل يستلزمه
لاستلزامه العدم قبل الوجود او بعده وجواز هذا النحو من
وجوب الوجود للممكن كاف في لزوم المحذور المذكور ويمكن
ان يزاح بان وجوب الوجود الخاص المذكور اما ان يعتبر
فيه الخصوصية من جانب المقتضي بالكسر اي الموضوع فيرجع
الى الاقتضاء بشرط الخصوصية فيكون وجوب الوجود له من
تلقاء تلك الخصوصية لا من نفس ذاته فلا يكون منتهى السلسلة

واما

واما من جانب المقتضى بالفتح اي المحمول فيكون الوجود المقترن
بتلك الخصوصية واجبا لنفس ذات الممكن فيكون دائما له وهو
خلف لان الخصوصية اعني قبلية الوجود للعدم او بعديته له
يستلزم ثبوت العدم له في الجملة فلا يكون الوجود دائما ولا يجري
هذا الدليل في امتناع الوجود الخاص كالوجود في الزمان الثاني
اذ لا يلزم من اعتبار الخصوصية في جانب المقتضى بالفتح الا ان يكون
الوجود المقرون بتلك الخصوصية منتفيا دائما ولا خلف فيه نعم
يجري في وجوب العدم الخاص فان الخصوصية ان كانت شرطا
للوجوب لم يكن الوجوب لذات الممكن وان كانت قيدا للعدم
كان المقيد ضروريا وكان ثابتا دائما وما اورده دفعا للمنع
من انه يلزم على تقدير امتناع الوجود في الزمان الثاني بقاء
الوجود الحاصل في الزمان الاول ببقاء العلة لكونه ممكنا معلولا
فقد نظر فيه بان نفس الوجود في الزمان الاول وان كان ممكنا
لكن بقاءه ممتنع على التقدير المذكور اذ البقاء هو وجود الشيء
في الزمان الثاني وقد فرض امتناعه وبالجملة فعلة الوجود
لا يلزم ان تكون علة البقاء واما تخلف العدم عن الذات
في الزمان الاول فلا خلف فيه على التقدير المذكور نعم لو كان
المقدر ضرورة العدم الخاص لذات الممكن لكان تخلفه في الزمان

الاول خلفا وليس كذلك بل المقدر هو امتناع الوجود الخاص وهذا
الامتناع ثابت للذات في الزمان الاول وايضا لو تم لزم بقاء
الوجود المقيد بالزمان الاول مع عدم التقدير المذكور في الزمان
الثاني في جميع الموجودات فيلزم اجتماع الازمنة وترادف الاوقات
وهو باطل وللدافع ان يجيب بان امتناع الوجود المقيد بكونه
في الزمان الثاني لما لم يستلزم ضرورة العدم الحاصل في الزمان
الثاني لذات الممكن لم يكن بد لذلك العدم من علة غير الذات
ولو كانت هي نفس الزمان الثاني وكلامنا في علة هذا العدم
لا في علة امتناع الوجود المقيد بالزمان الثاني والحاصل ان امتناع
الوجود المقيد لما كان ثابتا في الزمان الاول مع انتفاء العدم
الحاصل في الزمان الثاني فيه لم يكن امتناع الوجود المقيد كافيا
في حصول العدم بل كان فيه مدخل للزمان الثاني بالضرورة هـ
فيكون راجعا الى الشق الثاني من ترديد المعارضة لا واسطة
بين الشقين واما لزوم اجتماع الازمنة وترادف الاوقات
في جميع الموجودات فبناؤه على ان مقتضى العلة هو وجود المعلول
المقيد بكونه في الزمان الاول وليس فليس بل مقتضاها نفس
وجوده مطلقا وهو حاصل في الزمان الثاني ثم نقول لو
التزم المانع الرجوع الى الشق الثاني واختار ان علة العدم

ع

في الزمان الثاني لم يمكنه ذلك لان الزمان بكليته عارض للحركة
الفلكية بكليتها عندهم واجزاؤه لاجزائها ولما كان عدم الجزء السابق
من الحركة علة لوجود الجزء اللاحق لم يمكن ان يكون الزمان العارض
للجزء اللاحق علة لعدم الجزء السابق والا لزم الدور والقول
بان الدور دور معية لا تقدم كما في المتضايفين لا محل له لان
العلة واجبة التقدم ومن هذا كله علمت ان الاشكال في ربط
الحادث بالقديم عظيم والخطب فيه جسيم ويجب ان يطلب للاشكال
وجه خلاص ويتحرى له طريق مناص لانه وارد على كل من يقول
بوجود حادث سبقه من الزمان فان علته التامة يجب ان يكون
حادثة معه لا قبله والا لزم التخلف وينقل الكلام الى علتها ولا يمكن
ان يترقى سلسلة العلل التامة الى قديم ولا ان يتنزل القديم
في سلسلة معلولاتها الى الحادث لان معلوله الاول يجب ان يكون
قديما وهكذا جميع سلسلة معلولاته وكذا على من يقول بعدم
حادث لان عدمه لا يكون الا لعدم شيء من اجزاء علته وعدم ذلك
الجزء يكون ايضا لعدم جزء من علته وهلم جرا فلو كان الاجزاء كلها
عدميات يستلزم اعدامها موجودات مترتبة مجتمعة بلا نهاية
في حال عدم الحادث ولو كانت وجوديات يلزم ترتب موجودات
مجتمعة بغير نهاية في حال وجوده **فان قلت** قد سلف الجواب

شطرم

عن دليل الفلاسفة المذكور على قدم العالم بوجوه ثلثة غير
النقض والمعارضة فهل في تلك الوجوه عن الاشكال مهرب
ولطالب الخلاص مطلب قلت لا ادري فيها غناء من عناء الا
شكال ولا دواء من داء العضال اذ الوجهان الاولان انما يتمشيان
في حدوث العالم باسره اذ حاصل الاول ان الحدوث انما هو لعدم
امكان الازلية ومحصول الثاني ان الارادة انما تعلقت بوجوده
اللايزالي واذ يرد عليهما ان الحدوث قد يتوقف حينئذ
على مجيء وقته فهو شرط حادث يتعين المصير الى انه لا وقت قبل
حدوث العالم حتى يحتاج في تخصيصه بوقته الى مخصص وهذا
مما لبس اليه فيما نحن فيه سبيل اذ الكلام في وجود الحادث
المشاهد حدوثه المعاين زواله المسبوق حصوله بادوار المرهون
وجوده باعصار انه كيف يحدث عن المبدا القديم مع امتناع
صعود سلسلة عللها التامة اليه وكيف يزول مع امتناع
طرو اثر من الزوال عليه واما الوجه الثالث المبني على اعتبار
التعلق الارادي المتجدد واستغنائه عن مخصص واستناده
الى مبدائه من غير وجوب ولا مرجح او كون المخصص والمرجح
عينه او جواز التسلسل فيه فهو وان تعلق به رجال معتبرون علماء
واعتبره متبصرون فقد تحققت ما تعلقت به في تحقق

التعلق

التعلق واري انه الكان الايجاد بواسطة فهو من عيون الاعيان
كيف لا وهو اصل الاكوان واساس عالم الامكان ولئن كان في
توارد التعلقات العينية على الارادة القديمة اثر من الحدثان
وشائبة من النقصان ولئن كان ولا بد امرا اعتباريا ومفهوما
نسبيا اضافيا فهو متاخر عن الطرفين وتابع للمضافين وان
قيل بان احد طرفيه هو المراد باعتبار وجوده العلمي لا العيني فذلك
قول بالتعلق الازلي هذا واني احر يعون المهيمن المتعال ما
الهمني به في حل الاشكال معلى بتمهيد ثلث مقدمات الاولى
ان في الوجود ماهيات غير قارة كالزمان والحركة والمو
جود منها هويات متصلة ممتدة قابلة للتجزئة والقسمة
لا محض هيات بسيطة يقال لها الآن السيال والحركة التو
سطية واني لا افهم من سيلان الآن والحركة الا اتصالهما
وامتدادهما ولا معنى عندي لان يقال الحركة السيالة موجودة
لا الممتدة والآن السيال موجود لا الزمان الا ان يراد ان امتداد
هما ليس كامتداد الاجسام مجتمع الاجزاء والاقسام واتصالهما
ليس كاتصالها ثابت النظام وان اخذ السيلان بمعنى الانتقال
من حد الى حد فذلك هو معنى الحركة فيلزم ان يكون الحركة
متحركة وكذا الزمان فالحق عندي القطع بوجود القطعية من الحركة

والممتد من الزمان وادلة نفيهما المذكورة في كتبهم معدوحة
مجروحة كما ذكرها الصدر الشيرازي في شرح الهداية الاثيرية
مشروحة واجماع الفلاسفة المشائين على كمية الزمان و
اتفاق الامم والاقوام من لدن ادم عليه السلام الي عصرنا
على كون الزمان منقسما الي الشهور والاعوام والليالي و
الايام يشهدان بان الموجود هو الزمان الممتد واما كونه
من المرتسمات في الخيال من الآن السيال فاري اعتقاده
من رسوم الخيال واحكام الوهم الميال عن جادة الاعتدال
الثانية ان للماهيات الغير القارة صلاحية العلية للاشيا
العينية القارة ولها بذواتها مدخلية في وجود بعض الموجودات
الخارجية الدفعية من غير توسط عدمها فيما بينها وبين
معلولاتها كيف لا ونعلم بالضرورة ان الحركة تؤدي لذاتها
الي الوصول الى الغاية المطلوبة وان كان الوصول انما هو حال
انقضاء الحركة وانتفائها والثالثة ان عليتها لمعلولاتها انما
هي بطريق تاديتها اليها واستتباعها لها لا اجتماعها معها و
هذه العلية الاستتباعية من خواص الماهيات الغير القارة اذ لا
يمكن فيها العلية الاجتماعية اذ معلولاتها لو وقعت قبل تمامها
لتقدمت على بعض اجزائها فلم يكن العلة بتمامها علة هذا خلف

و

ونقول ان معلوليتها لعللها يجب ان يكون بحيث يتصل ابتداء
وجودها ان حدوث تمامية عللها الا بان توجد بجملتها في
ذلك الآن دفعة والا لم تكن غير قارة وهذه المعلولية التد
ريجية ايضا من خواصها وما نقل من الرئيس من ان علة غير
القار غير قارة البتة فلو تم لزم ان يكون في الوجود ماهيات
غير قارة بلا نهاية وهذا باطل اتفاقا لا يقال طبيعة التوقف
تقتضي اجتماع الموقوف والموقوف عليه واما التوقف الا
ستتباعي فلا معنى له الا التوقف على العدم بعد الوجود ولذا
اطبق العقلاء قاطبة على ان توقف المعلولات على المعدات انما
هو بواسطة اعدامها اللاحقة لانا نقول العدم اللاحق اما ان
يتوقف على الوجود السابق ام لا والثاني باطل بالضرورة وكلا
لامكن العدم اللاحق بدون سبق الوجود والاول هو التوقف
الاستتباعي لامتناع اجتماع الوجود والعدم فان قلت توقف
العدم اللاحق على الوجود السابق انما هو بواسطة وصف اللا
حقية المضايف للسابقية واما ذاته فقد يتقدم على الوجود
قلت توقف احد المتضايفين على الآخر توقف معية من الجا
نبين هاسيانيه لا تعين فيه للمتوقفين ولا غرض لنا فيه
والغرض ان خصوصية العدم اللاحق فيها مدخل للوجود السابق

لكونه دفعالة متعينا بواسطة مع عزل النظر عن وصف اللا
حقية وانكار هذا مكابرة واذا تمهدت المقدمات فنقول ان
العلة التامة للحوادث لا يجب ان تكون مجامعة لها حادثة معها
لجواز ان يكون الجزء الاخير منها شطرا من الماهيات الغير القارة
وتكون عليتها بمعنى استتباعها لها من غير تراخ وفصل
لا اجتماعها معها والتخلف المستحيل في العلة التامة الاستتباعية
انما هو بوقوع الفصل بينها وبين معلولها في الاجتماعية
هو تاخر وجود المعلول عن آن حدوثها وان ابيت الان تجعل
لعدم ذلك الشطر مدخلا في العلية حتى تكون الجزء الاخير هو
ذلك العدم وتكون العلية هي الاجتماعية فاكتف بكون علة ذلك
العدم هو الوجود السابق عليه بالعلية الاستتباعية ولك ان
تقول هي ذاته بشرط دخوله بتمامه تحت الوجود فيكون العلية
اجتماعية ولا يلزم من ذلك امتناع الوجود من الاصل ولا اجتماع
الوجود والعدم بل تعاقبهما من غير فصل وان نقل الكلام الى
ذلك الشطر فالجزء الاخير من علته التامة شطر اخر سابق عليه
وهكذا الى مبدا العالم عند اهل الحق القايلين بحدوثه اولا الى نهاية
عند الفلاسفة القايلين بقدمه واما الشطر الاول او جميع سلسلة
الزمان فمعلول لمبدئه المستقر المستمر من غير تصور تخلف فيه

اصلا

اصلا اذ ليس لمبدئه ظرف وجود لم يتحقق الزمان معه فيه
انما ظرف وجوده حاق الواقع وقد تحقق الزمان معه في هذا
الظرف واما تدرج الزمان في الوجود جزء جزء وتخرجه الى
عالم الوقوع شيئا فشيئا فمن مقتضيات هويته ولوازم
حقيقته القاصرة عن استعداد قبول فيض الوجود جملة
والتجلي في عرصة الشهود دفعة ومن هذا امكنك ان تقرر
الجواب بوجه اخر وهو ان حدوث كل حادث انما هو لشرطية
زمان حدوثه له وعدمه انما هو لمانعية زمان عدمه عنه والزمانان
هما مستندان الى المبدا القديم في ضمن الامتداد الجملي الزماني
والنظام الكلي الدهري من غير لزوم خلف ولا تخلف اذ لا تخلف
لشيء من اجزاء الزمان عن حاق الواقع الذي هو ظرف
مبدئه واما تخلف الكل عن الوقوع الدفعي وتخلف بعض
اجزائه عن معية البعض الاخر فمن ضروريات ذاته التدرجية
وذاتيات طبيعته التجددية التصرمية وتعين بعض اجزائه للتقدم
والبعض الاخر للتاخر مع تشابه حقيقتها من لوازم تشخصية
تلك الاجزاء كتعين بعض اجزاء المكان للفوقية وبعضها للتحتية
لكن يرد ان التدرجية وعدم القرار يستلزم كون حدوث بعض
الاجزاء مشروطا بانقضاء البعض الاخر فلم يكن المبدا علة تامة

وحده بل بشرط الانقضاء وكون انقضاء ذلك البعض لذاته
يرجع الى كون عدم لذاته فيعود المحذور ويتفصى عنه بان
ذاته بشرط وجوده علة لعدمه بطريق الاستتباع والاستعقاب
كما مهدناه هذا ان قلنا بان مقارنة اجزاء الزمان لمبدئه في
الوقوع انما هو على نحو التعاقب والتناوب حسبما نجده
من دوران دولابه علينا وتحول احواله بالنسبة الينا وان قلنا
وحق لنا ان نقول بما شهد به حدس اهل التحقيق وكشف اولي
التوفيق من ان اختلاف اجزائه في العبور والعبور وتناوبها
في الغيبة والحضور انما هو بالنسبة الى المغموسين في ظلمات
الامكان والمحبوسين في سجن المكان واما بالقياس الى المبدا
المتعالي عن تغير الاكوان وتصرف الدهور والازمان فجميعها
والكائنات متباينة الحدود متقارنة الوجود سواسية في
الحضور لديه المثول بين يديه ومثلوا ذلك بخشبة ذي الوان يمر
عليه النملة فيراه لونا بعد لون لا جملة ويراه الناظر الواسع
الحدقة دفعة ويحيط بالوانه كلها لحظة فلا اشكال متحمل وليس
لورده محل فان الاعدام الزمانية كلها على هذا غيبوبات المكا
نية وليست عدمات بالحقيقة ويحوم حول هذا التحقيق
كلام المحقق الدواني في رسالة الزوراء التي الفها عند التشرف

كالغيبوبات

بزيارة

بزيارة عزة اهل بيت العزة الغراء ذي المنزلة الزهراء باب
مدينة العلم سفينة الجود على جودي الحلم رضي الله تعالى عنه
قال وبهذا التحقيق ينكشف العظام عن نفائس اسرار
لم ينكشف الى الآن قناع الاجمال عن جمال حقايقها ويستطلع
على طوالع انوار لم يطلع قبل هذا من مشارقها منها وجه احاطة
الاول تعالى بالماضي والمستقبل والحال على وجه يتعالى عن التبدل
والانتقال ومنها كيفية وجود الحوادث وزوالها والتخلص
عن الشبه التي تلزم على تحقيق سبب حالها على طور اهل
النظر العقلي والبحث الفكري ومنها سر النسخ وحقيقته وانه
ليس فيه ما يوهم نقضا او نقصا فان الحكم التدويني اي التكليفي
التشريعي يحاذي الحكم التكويني فكما ان التعاقب هناك في نظر
المحبوسين في مطمورة الزمان الملاحظين من مضيق كوة الخيال
فكذا الحال هيهنا لا تبدل ولا انتقال الا في نظر من يتغير عليه
الماضي والحال والاستقبال وبعد هذا الكلام بين جواز ظهور
حقيقة واحدة بصور مختلفة وملابس متنوعة في مواطن متعددة
وبنى عليه امر الانطباق بين العوالم وحقيقة سر المبدا والمعاد
وشهود الوحدة في مراتب الكثرة وظهور الاخلاق والاعمال
في عرصات الاخرة بصور الاجساد وكيفية وزن الاعمال وسر حشر

الافراد بصور الاخلاق الغالبة وسرها وردت به النصوص
الكتاب والسنة من احاطة جهنم بالكفار في هذه النشاة
وان التسبيح والتحميد غراس قيعان الجنة وان جميع ذلك
محمول على الحقيقة لا على التجوز والتاويل والله يقول الحق
وهو يهدي السبيل ولقد شنع عليه بعض الناظرين في امثال هذه
الكلمات المسطورة في رسالته المذبورة تشنيعا شنيعا واطال
اللسان بالطعن فيه سريعا فان شئت فاصبر واهجرهم
هجرا جميلا واتل قل كل يعمل على شاكلته فربكم اعلم بمن هو اهدى
سبيلا ولا يذهب عليك ان امثال هذه الكلمات لا مدخل لها
في اصل الجواب بل التحقيق المذكور كاف في هذا الباب فالعجب
من الصدر الشيرازي انه مع تصريحه في كتبه بما ذكر من التحقيق
وبجرعة من ذلك الرحيق لم يره كافيا في حل الاشكال ونسب
الجواب الى السخافة والاختلال مؤاخذة على المحقق الدواني في
قوله بان سلسلة الحوادث متصلة وحدانية اتصال الحركة
الفلكية المنقسمة الى اجزاء فرضية ثم التجا في الجواب الى ان الحوادث
باسرها مستندة الى الحركة الدورية ولا تفتقر هذه الحركة الى
علة حادثة لان موضوع قولنا كل حادث فله علة حادثة هو
المهية التي عرض لها الحدوث من خارج ولا كذلك الحركة بل مهيتها

نفس

نفس الحدوث والتجدد فهي حادثة لذاتها والذاتيات لا تعلل
والسؤال بلم لا يجري في كون الامس قبل والغد بعد لان القبلية
والبعدية نفس حقيقة الامس والغد فالحاصل ان كل واحد من
المتغيرات ينتهي الى مهية هي نفس التغير فلكونها متغيرة صح ان يكون
علة للمتغيرات ولكونها نفس التغير صح ان يكون منسوبا الى جاعل
اصل المهيات فمثل هذا الكلام وان صدر من الصدر لا تقر به
العين ولا يثلج به الصدر فان كون مهية الحركة هو الحدوث
بمعنى كونه ذاتيا لها ان منع اتصافها بالقدم فكيف كان نوعها
بل شخصها قديما والا فلم كانت اجزاءه حادثة فان قيل هي لذاتها
تقتضي حدوث اجزائها ومبداها القديم يقتضي قدم كلها او
نوعها قلت اما ان تقتضي حدوث اجزائها معا فمحال او حدوث
جزء وزوال جزء فالعدم السابق واللاحق لكل جزء ان كان ضروريا
لذاته كان ممتنعا وان كان لعلة يحتاج وجوده وحدوثه الى عدم
تلك العلة فيكون ذلك العدم جزءا اخيرا من علته التامة فتكون
حادثة هذا خلف لا يقال ضرورة العدم السابق او اللاحق
بخصوصه لذاته لا يقتضي الامتناع فانه هو ضرورية العدم المطلق
لانا نقول ضرورة الخاص يستلزم ضرورة المطلق على انك
قد سمعت ان الخصوصية اما ان تعتبر في الموضوع او المحمول وكل

منهما باطل ولو صح ذلك لجاز ضرورة وجود الممكن في وقت
وعدمه في آخر ولا شك في بطلانه هذا ما تيسر لي بعون الله تع
من الكلام على الدليل الاول للفلاسفة على قدم العالم وانما
اطنبنا فيه لانجرار البحث فيه الى مقدمات هي من مهمات المعقول
وامهات الاصول الثاني ان الزمان موجود اما اولا فلانه استداد
مقداري يتفق فيه الحركتان مرة مع اختلافهما سرعة وبطوء
ومسافة ويتفاوتان بها مع اتفاقهما في تلك اخرى فهو
معروض للزيادة والنقصان وموضوع للتوافق والتفاوت
مغاير لتلك الامور بالضرورة واما ثانيا فلانه معروض بالذات
للتقدم والتاخر الانفكاكيين لانقطاع السوال اللمي عليه ولان
ما سواه كالاب والابن فالمتقدم بعينه يكون مع المتاخر
وبعده فلا يكون معروضا بالذات ثم الزمان قديم والا كان
عدمه قبل وجوده قبلية انفكاكية وهي الزمانية فيلزم
وجوده حال عدمه هف واجيب عن الاول بان العوارض
المذكورة من الاعتبارات العقلية ولو كانت واقعية فلا
نسلم اقتضاها موضوعا خارجيا وعن الثاني بمثله وبان
انقطاع السوال لا يفيد الا عدم الواسطة في الاثبات وفيه
نظر وبان العروض الذاتي بمعنى عدم الواسطة في العروض

لا يقتضي استحالة الانفكاك وبمعنى عدمها في الثبوت غير لازم
ثم حدوث الزمان بمعنى تناهيه من جهة المبدا لا يستلزم قبلية
عدمه قبلية انفكاكية بل قبلية ذاتية ولو سلم فانحصار المعروض
الاولي للانفكاكية في الزمان ممنوع وايضا الدليل منقوض
بالمكان اذ يمكن ان يقال لو تناهى المكان لكان فوقه لا مكان
والفوقية انما تعرض او لا للمكان فيكون مع اللامكان مكان
والحل ان اللازم من تناهي المكان ان لا يكون شيء فوقه لا ان يكون
العدم فوقا ومن تناهي الزمان ان لا يكون وجوده قبل مبدئه
لا ان يكون العدم قبلا وبالجملة فالزمان والمكان اخوان في ان
الوهم لا يتمكن من تصور شيء خاليا عنهما اذ هو مقيد بقيديهما
اسير بيديهما مقصور النظر على ما تحت حيطتهما مكفوف
البصر عما وراء مملكتهما قيل لو تناهى الزمان لوجد الآن الذي
هو طرفه قبل وجوده والتضايف بين الطرف وذي الطرف
يأباه وهذه الشبهة قد عرضت للصدر الشيرازي قال
فعرضتها على استاذي يعني المولى الباقر فافاد ان التناهي يطلق
على انقطاع الامتداد في جهة وهو التناهي الوضعي وعلى تناهي
العدد العارض للمقدار بحسب تجزيته باجزاء متساوية وهو
التناهي المقداري وقد يفارق المعنى الثاني الاول كما في محيط الدائرة

فليكن الزمان من هذا القبيل **اقول** انما يتصور المفارقة في المقادير
المستديرة والزمان بالمستقيمة اشبه منه بالمستديرة اذ الامتداد
الواصل بين حدين مفروضين فيه اقصر ما يتصور بينهما بل لا
يتصور تعدده اصلا وبالجملة فعدم التناهي انما يتصور للمقدار
الذي يكون اجزاؤه بحيث لا يتعين فيها اول وآخر فكل جزء يفرض
فيه اولا كان ابتداؤه انتهاء ما فرض اخرا ولا يتصور مثله في
الزمان ولعل منشأ تخيل شبه الاستدارة في الزمان كون محله
هي الحركة الدورية **قال** الصدر ويمكن الجواب عنه بوجوه اخر
الاول النقض بالحركة الحادثة فان بدايتها اما معها فيلزم الانطباق
بين المنقسم وغيره او بعدها فيلزم خلاف قضية التضايف الثاني
ان المضاف منه بسيط حقيقي هو نفس الاضافة ومنه مشهوري
وهو الذات المعروضة للاضافة والمشهوران يجوز وجود احدهما
بدون الاخر فالآن يجوز وجود ذاته بدون الزمان واما الاضافة
فانما تعرض له في العقل وهما مجتمعان فيه الثالث ان الآن لا مفهوم
محصل له وانما معناه انقطاع الزمان وهو مفهوم سلبي يعرض
للزمان في العقل هذا كلامه **اقول** اذا وردت الشبهة على السا
لكين مسلك المشائين في القول بوجود الاطراف ووجود
الزمان وكونه كما للحركة الفلكية والمتسلكين بسلك الاسلام

في القول بحدوث العالم كالمحقق الطوسي واضرابه لا تندفع
بتلك الوجوه لان مبدا الحركة الحادثة اما وضع معين او اين متشخص
او نحوه وليس في كونه مبدا للحركة الا وجود المبدا بمعنى المضاف
المشهوري بغير ذي المبدا ولا خلف فيه واما وجود الآن بغير الزمان
فهو وجود العارض بدون المعروض وهو محال مطلقا ولا يتاتى
لهؤلاء ان يلجأوا الى القول بعدمية الآن نعم اذا كان الآن فرضيا
كالآنات الواقعة فيما بين اجزاء الزمان بحسب الانقسامات
الفرضية كان للاعتذار بان العارض فرضي محض عرض عريض
فاما الآن الذي هو طرف جملة الامتداد الزماني المنقطع من
جانب المبدا ضرورة الحدوث فوجوده على القول بوجود الاطراف
لازم قطعا واعتبر ذلك بالنقط المفروضة فيما بين اجزاء الخط
والنقطة التي هي طرف للخط بتمامه **وقد اجاب** صاحب القبسات
بوجوه اخرى بعد ذكر ما نقله عن الصدر الاول ان الزمان مقدار
للحركة الدورية القائمة بمعدل النهار منطبق طرفه على طرفها
المنطبق على طرف المسافة فكما ليس لحامل محل الزمان يعني المحدد
ودائرة المعدل ولا لمحله يعني حركة المعدل طرف بسيط موجود
بالفعل فكذا يجب ان لا يكون للزمان الممتد المتصل المنطبق
عليهما طرف كذلك الثاني ان الحدوث انما يقتضي آناً عين

منقسم اذا كان في آن او زمان اما اذا كان في متن الدهر كحدوث
الزمان فلا يتصور فيه طرف آني وسيال زماني الثالث ان انقطاع
الزمان وانتهاءه من جانب المبدا انما يستلزم وجود الآن لو كان
وراءه امتداد متصل به على ذلك الحد المشترك واما اذا كان وجوده
بتمامه بعد عدم صريح دهري بحيث لا يتصور وراءه امتداد كما
للزمان او لا امتداد كما للآن بل عدم صرف لا يوصف بشيء منهما
فلا يكون عدمه في جهة الامتداد ليلزم الانتهاء الى الآن هذا كلامه
ملخصا ثم بني عليه ان الفلك الاعلى خرج من العدم الى الوجود
متحركا لا انه وجد غير متحرك ثم تحرك وعندي ان تلك الوجوه
غير موجهة اما الاول فمع ما فيه من توهم كون الحركة المحددية قائمة
بالمعدل مع ان الدوائر انما ترتسم وتتخيل من الحركة فقيام
الحركة بها غير معقول يتوجه عليه ان مسافة الحركة الوضعية
هي الاوضاع ولا بد فيها من وضع يبتدئ منه الحركة والا لم
يتعين اصلا واستدارة الجسم المتحرك وكذا استدارة حركته
بمعنى وضعيته لا يدافع وجود الطرف لها نعم لو كان استدارة
الحركة كاستدارة محيط الدائرة والكرة لكان كذلك لكن لا
اشتراك في اللفظ فقط واما الثاني فلان الحادث اينما كان
اذا كان امتدادا منقطعا في جهة كان له طرف في تلك الجهة واما

الثالث

الثالث فلان الطرف لا يجب ان يكون حدا مشتركا بين شيئين
ثم اقول المفروض هو حدوث الزمان فمجموع الدورات الماضية
الى الآن متناهية فيكون هناك دورة هي اولى الدورات فيكون
هناك وضع هو اول الدورة الاولى والدورة هي عود الفلك الى
مثل وضعه السابق فلو كان قبل ذلك السابق آخر مثله لم يكن
الدورة المفروضة اولى وان لم يكن فاما ان لا يبقى بعد القاء
الدورات من الحركة الفلكية المنتهية الى هذا الآن شيء فيكون الوضع
الذي هو اول الدورة الاولى اول الاوضاع او يبقى اقل من دورة
وذلك الاقل جزء له نسبة معينة لا محالة الى تمام الدورة كالنصفية
او الثلثية او غيرهما من النسب العددية او المقدارية الصمية
وتعين النسبة موقوف على تعين طرفيه ضرورة فيكون هناك
وضع هو اول الاوضاع فذلك الوضع الاول اما كان باقيا
زمانا او لا فعلى الاول يلزم السكون الوضعي وعلى الثاني كان
آن وجود ذلك الوضع طرفا للزمان لا محالة هذا خلف ومنع
وجود نسبة معينة بين الباقي الاقل وبين كل الدورة مكابرة
غير مسموعة اذ المقداران المتماثلان لا بد من وجود نسبة
بينهما ولو صمية بل المتخالفان ايضا كالخط المستقيم والمستدير
على راي الاقدمين كارشميدس واقرانه ولا محيص عن

الاشكال الا بالتزام عدمية الاطراف مطلقا او الآن بخصوصه او
بادعاء ان تقدم الآن على الزمان الذي هو طرفه او تاخره عنه
انما هو بحسب نق هنا على نحو ما مر من التحقيق في اجزاء الزمان
فلا يلزم وجود العارض بدون المعروض ولا عكسه لكن صاحب
القبسات مصر على القول بوجود الاطراف بل الآن بخصوصه
مصرح وانه ملزوم لانقطاع الزمان وفنائه وبتقدم بعض اجزاء
الزمان على بعض تقدما زمانيا انفكاكيا هذا والله اعلم بحقيقة
الحال الوجه الثالث ان امكان العالم ازلي وقدرة الصانع ازلية
وترك الجود بافاضة الوجود على قابل الفيض مدة غير متنا
هية لا يليق من الفياض الحق والجواد المطلق واجيب كما مر
بمنع امكان الازلية فان ازلية الامكان لا يستلزمه والاوجه
ان هذا الوجه مبني على وجود مدة بغير نهاية قبل العالم وقد
عرفت انه من احكام الوهم فلا تعطل لنظام الجود ولا تمهل
في سجال الفيض اصلا الا ان الوهم يخلق افكا ويضع قبل العالم
مددا ممدودة وحدودا غير محدودة وذلك لقصور نظره
عن درك الحقايق وضعف بصره عن استشراف الدقايق فلا
يستطيع ان يتعدى بالنظر عن امتداد الزمان ولا ان يتخطى في
السير عن حدود المكان فكلما توهم عدم الزمان سبق اليه الخاطر

الزمان

33

الزمان وهو لا يريد ان يخطر او يتخيل انقطاع المكان دخل عليه
خيال المكان من حيث لا يشعر فيزعم ان قبل الزمان وعاء يحتمل
الايجاد وفوق المكان فضاء واسع الامتداد والعقل يعلم ان
كلا من الامتدادين منبت الاتصال لبتر الى امد واجب الانقطاع
ضرورة على حد قطعا للتسلسل المستحيل قطعا وليس وراء ذلك
الحد ظرف معطل ولا محل مهمل وليس في وسع طباع الامكان
الاتصال المتواصل الى غير غاية ولا في قوة مادة الاكوان الامتداد
المتسلسل بلا نهاية ومن هذا تفطنت ان فرض حركتين مر
متفاوتتين في المقدار منتهيتين الى بداية الزمان على ما تمسك
به الرئيس في كتبه كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد والتعليقات
على ازلية الزمان نظير تصور كرتين محيطتين بالفلك الاعلى
متفاوتتين في الثخانة فكما ان الثاني من اختراعات الوهم
وخرافاته فكذا الاول وبالجملة فترك الايجاد فيما قبل وجود الزمان
الذي هو محدد التغيرات وعرش الكائنات كترك الايجاد
فوق محدد الجهات فلا يخل بكمال الجود الحق ودوام الفيض
المطلق تعاليه وتقدس الوجه الرابع ان كل حادث مسبوق
بمادة فلو كانت حادثة كانت مسبوقة بمادة اخرى ويتسلسل
والجواب ان دلائل اثبات الهيولى وكونها حاملة لامكان الحادثات

مخد وشبهة مبنية على مقدمات مغشوشة على ما بينه المحققون
وشحنوا به الكتب والرسايل وقد يدعي البديهة في ان حدوث
شي لا عن شي محال وهذه الدعوى لا تبتني على اساس الا
الوهم القاصر النظر على مدركات الحواس نعم انا عاجزون عن
احداث شي لا عن شي وصنع صناعة لا في موضوع ومادة و
اما الصانع القدير القديم والمبدع الفاطر الحكيم خالق القوى
والقدر ومبدع المواد والصور فالابداع والاختراع منه ليس
بامر بديع فكل شي لحكمه منقاد ولامره مطيع انما امره اذا اراد
شيا ان يقول له كن فيكون **قال** المحقق الدواني والحق ان ما
اطلع عليه قدماء الفلاسفة من نهج حدوث الاشياء هو المتعارف
الذي استمرت عليه العادة واما الامور النادرة التي لا تتكرر
الا في مدد مديدة من امثال خوارق العادات فلم يحصل لهم
بها حق معرفة وقد اشار الى نبذ منها الرئيس في مقامات العا
رفين من الاشارات ثم على اصل وجود الهيولى اشكال اورده
الافضل وهو ان تركيب الجسم منها ومن الصورة اما خارجي انضمامي
او تحليلي اتحادي وعلى الاول يكون للهيولى وجود غير وجود
الصورة فاما يمكن فيها لذاتها فرض الابعاد او لا فان امكن كانت
جوهرا ممتدا متصلا في ذاته ومنتهيا الى المتصل لامتناع الجزء

وكانت

وكانت صورة جسمية وان لم يمكن لم يمكن كونه محلا
للجوهر القابل للابعاد لان قسمة الحال تستلزم قسمة
المحل ضرورة وعلى الثاني وهو خلاف مذهبهم يجب ان تنعدم
بالانفصال انعدام الصورة فلا يكون قابلة له اقول لهم
ان يقولوا على اختيار الوجه الثاني من الاول ان انقسام
الحال انما يستلزم انقسام المحل مطلقا لا لذاته واللازم
منه كون الهيولى متصلة ومنقسمة وقابلة للابعاد بواسطة
حلول الصورة فيها وهو عين مذهبنا ولو استلزم انقسام
الحال انقسام المحل في ذاته كان محل كل كم كما وتسلسلت
الكميات والاوجه ان يقال ان لم يمكن فيها لذاتها فرض الا
بعاد كانت في ذاتها اما اجزاء لا تتجزى او مجردة عن الا
حياز والجهات فاستحال اقترانها بها كساير المجردات لا يقال
لا يلزم من عدم اتصال الهيولى في ذاتها انفصالها في ذاتها او
تجردها لجواز ان لا يكون لها في ذاتها شي من ذلك ويعرض
لها من خارج فلا يلزم وجود الجزء لانا نقول فليجز مثل ذلك في
الجسم فلا يكون متصلا في ذاته وما قالوا من ان الهيولى ليس لها قوام
الا بالصورة فلا يتصور لها مرتبة وجود قبلها فليس ان الهيولى
وجدت ثم تصورت بل انما تصورت فوجدت ففيه ان الصورة

وان تقدمت على الهيولي بوجودها المحمولي لكنها متاخرة
بوجودها الرابطي لها عنها ضرورة والوجود الرابطي متوقف
على وجود الطرفين بديهية وان قيل بان الوجود الرابطي للصورة
انما هو بالنسبة الي ذات الهيولي لا الي الهيولي الموجودة لم يكن
الارتباط بينهما انضماميا بل انتزاعيا وكان التركيب منها
تحليليا لا خارجيا والقول بان اتصاف الهيولي بالصورة
المطلقة انتزاعي وبالصورة المتشخصة انضمامي فتكون الهيولي
قد تصورت ثم وحدت ثم تصورت مما لا محصل له لان انتزاعية
الصورة المطلقة مستلزمة لاتحادها مع الهيولي في الوجود و
ذلك ينافي كونها شريكة لجاعل الهيولي ودخيلة في فيضانها
منه على ما قرروا على ان اتحاد المطلق مع شيء مع امتياز جميع
افرادها عنه غير معقول بل نقول الاتحاد في الوجود يستلزم
الاتحاد في التشخص لان التشخص هو عين الوجود او مساوق
له فيلزم من انتفاء تشخص الصورة انتفاء تشخصية الهيولي
فيلزم ما يلزم على تقدير عدم الهيولي من كون التفريق اعداما
بالكلية ويبقي اثباتها بلا فائدة ولا محيص عن ذلك الا بان يقال
للصورة تشخصيتان تشخصية تابعة لتشخصية الهيولي باقية مع
الانفصال وتشخصية زائلة عند طريانه ولو صح ذلك لصح القول

بتعدد

بتعدد الهوية للصورة ابتداء ولم يحتج الى اثبات الهيولي
اصلا بل نقول اتصال الجسم في ذاته بمعنى كونه داخلا في
حقيقته ليس بثابت واللازم من نفي الجزء بل اللازم مطلق
الاتصال ولو عارضا وتقدم مرتبة المعروض على العارض
لا يقتضي ان يكون قبل مرتبة الاتصال انفصال حتى يلزم الجزء
اليس قد قرروا في بحث الماهية انها ليست من حيث هي هي الا
هي واذا سئل عنها بانها من حيث هي هي الف او ليست بالف وجب
الجواب بنفيهما ولو لزم الانفصال لالتزمنا الاجسام الذ
يمقراطيسية ودليل نفيها ركيك جدا وعلى اي حال لا حاجة
الي القول بالصورة الجسمية ايضا بل نقول لنا دليل على ان الجسم
بكليته باق بعد الانفصال لانا اذا قطعنا المكعب مثلا الي نصفين كانت اربعة من سطوحه وجميع خطوطه ونقاطه وبعض
زواياه باقية بعينها ضرورة فيجب ان يكون محلها ومحل محلها
باقيا بعينه وليس ذلك الا مجموع الجسم لا هيولاه فقط والمخلص
لهم هو ما ذكرنا من التزام ان للجسم هويتين هوية باقية مع
توارد الانفصالات وهوية زائلة متبدلة بهويتين او هو
يات متجددة بحسب الانفصال واذا كان الملجاء بالاخرة هو
هذا فالالتجاء اليه اولا اولي من التوسل بذيل الهيولي هذا

ما يتيسر لنا في هذا المقام من الكلام بعون العزيز العلام
واذ قد بان لك ان دلائلهم على قدم العالم فيها مواقع للزلل
ومواضع للخلل وثبت بالتواتر اخبار الانبياء الذين هم اسوة
البرايا وصفوة الامم بحدوث العالم وانعقد على ذلك اجماع
اهل الملل فلا معدل لطالب الحق عن اتباعهم والدخول
في زمرة اشياعهم كيف لا واساطين الفلاسفة ينتمون اليهم
واقفون في مواقف التادب لديهم يتبركون بالتوسل
الى حذمتهم ويتشرفون بالانتساب الى حضرتهم يقتبسون
اصول الحكمة من قبسات اشاراتهم ويلتمسون فروعها من
ايماضات تلويحاتهم فتقليد هؤلاء الكبراء المبعوثين
لتكميل العباد وارشادهم الى مصالحهم في المعاش والمعاد احق
واولى من تقليد الفلاسفة السالكين باقدام العقول مسالك
مختلفة منحرفة فلا يلتفت الى ما يقوله بعض الهمج من المتفلسفة
لتماديهم في لجاجهم بل لخبط في مزاجهم ان كلام الانبياء عليهم
السلام مؤول ليس على ظاهره معول مع انا نعلم ان القرآن
المجيد وكفى به فرقانا مبينا وقولا فصلا قد نطق بهذه المسئلة
واكثر المسائل الاعتقادية بوجه لا يقبل التاويل اصلا كما
قال الامام الرازي لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به رسول

الله

الفلاسفة م

الله صلى الله عليه وسلم وبين انكار الحشر الجسماني **قال**
المحقق الدواني واقول لا يمكن الجمع بين قدم العالم والحشر
الجسماني ايضا لان النفوس الناطقة لو كانت غير متنا
هية على ما هو مقتضى القول بالقدم امتنع الحشر الجسماني
عليهم اذ لا بد في حشرهم جميعا من ابدان غير متناهية وامكنة
غير متناهية وقد ثبت ان الابعاد متناهية ثم التاويلات
التي يتمحلونها في كلام الانبياء عليهم السلام يتاتى مثلها
في كلام الفلاسفة بل اكثرها من قبيل المكابرات السوفسطائية
فانا نقطع بان المراد من هذه الالفاظ الواردة في الكتاب
والسنة معانيها المتعارفة في المحاورات اللسانية وبا
لجملة فالنصوص يجب حملها على ظواهرها ما لم يمنع عنه مانع
قوي من برهان عقلي باهر او قرينة صارفة عن الظاهر فا
لتجاوز عن هذا المنهج عمي وضلال والتزام طريقة اهل الكمال
رزقنا الله الاعتصام بهذه العروة الوثقى وثبتنا على منهج
الاستقامة والهدى بحق محمد المصطفى وآله مفاتيح الهدى
واصحابه مصابيح الدجى **مسئلة** الله تعالى متكلم باجماع اهل
الملل الا ان بين الاشاعرة والحنابلة والمعتزلة والكرامية اختلافا
ناشيا من قياسين متعارضين الاول ان الكلام صفة الله تعالى

اقول هذا انما يتم لو كان القول بقدم العالم مستلزما
للقول بقدم جميع الانواع التي فيه وليس كذلك اذ قد
جوزوا حدوث بعض الانواع وقالوا بجواز ان يكون نوع
النار حادثا عن الهواء وبواسطة تسخينه بالحركة لها
صلته بمشايعة الفلك فيجوز على هذا القول حدوث
نوع الانسان مع القول بقدم العالم ولا يلزمهم
انكار حشر
كاتبه احقر الانام محمود

وكلما هو صفة الله فهو قديم والثاني ان الكلام مؤلف
من حروف واصوات غير قارة وكلما هو كذلك فهو حادث
فالاولان قالوا بالاولى من القياسين ومنعا مقدمتي الثاني
الاول الاولى والثانية فالاشاعرة قالوا بالكلام النفسي
الثاني ٣
والتزم الحنابلة قدم اللفظي والاخيران ذهبا الى الثاني
منهما ومنعا مقدمتي الاول كذلك فالمعتزلة قالوا انه تعالى
متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محالها والكرامية
التزموا قيام الحوادث بذاته تعالى ورد الاشاعرة قول المعتزلة
بان المتكلم عرفا ولغة من قام به الكلام لا من اوجده ولو في محل
آخر كان المتحرك كذلك قال الفاضل مرزاجان فيه اولا ان
المتكلم انما هو من التكلم وهو عندهم خلق الكلام فهو صفة
للمتكلم لا غيره وثانيا انه لازم على الاشاعرة في نحو زيد
متكلم بهذا اللفظ فانه ايضا لا يصح الا باعتبار ايجاده بل كسبه
للفظ وثالثا انه على تقدير تسليم كون المتكلم من الكلام ناخذ
الكلام بالمعنى المصدري فانه يجيء مصدرا كاللفظ ولو سلم
كون الكلام الماخوذ منه بمعنى ما يتكلم به كاللفظ بمعنى الملفوظ
فيجوز ان يكون المتكلم كالمتمول فان المناسبة بين المتكلم واللفظ
الصادر منه ليست باضعف من المناسبة بين المال وصاحبه
والقول

والقول بان الاشتقاق الجعلي قليل والظاهر هو الاصلي الشايع
الكثير لا يقبل في المقامات البرهانية فلعلك تقول التكلم
على هذا من الصفات الاضافية كالخالقية والرازقية ونحوهما
فما وجه تخصيص الكلام بالتعرض من بين ساير الاضافات
فنقول لعل الوجه ان الشرع ورد به بخصوصه فيهتم بشانه كما
ان السمع والبصر عند من جعلهما عبارة عن العلم بالمسموعات
والمبصرات من هذا القبيل هذا كلامه اقول حاصل كلام الا
شاعرة في الوجدان الكلام القايم بشخص كجبرئيل والنبي عليهما
السلام المترتب على اختياره انما المتكلم به عرفا ولغة هو ذلك
الشخص وان لم يكن قيام الكلام بمعنى الحرف والصوت به
حقيقيا بناء على ان الصوت كيفية عارضة للهواء المتموج فانه
تدقيق فلسفي لا يلتفت اليه في الاطلاق العرفي فالمتكلم في العرف
المباشر لكسب الكلام لا موجده على قياس الآكل والشارب ونحوهما
وهذا كلام لا غبار عليه بوجه من الوجوه التي اوردها نعم لو
قالت المعتزلة ان الله تعالى متكلم بمعنى خلق الصوت والحروف
في الهواء من غير توسط اختيار مخلوق اصلا لم يتوجه الرد اذ
ليس لذلك الكلام متكلم في العرف سوى الخالق بل لو ظهرت
الحروف والاصوات من بعض الجمادات كشجرة موسى عليه السلام

كان المتكلم بها هو الله حقيقة عرفية ولغوية بل لك ان
تقول ان اهل العرف لا يفهمون من تكليم الله عباده الا
خلق صوت دال على معنى من غير توسط احد من خلقه في
اسماعه اياهم والقول بذلك مغن عن تكلف اثبات كلام
نفسي مغاير للعلم والارادة وقد اختلف اصحاب الشيخ الاشعري
في تعيين مراده من المعنى النفسي فزعم قدماءهم انه هو
مدلول اللفظ وجزم بعض المتاخرين كصاحب المواقف بانه
هو مجموع اللفظ والمعنى بناء على ان المراد بالمعنى هو ما يقابل
العين لا ما يقابل اللفظ وقال صاحب المسلم الكلام النفسي
نسبة ذهنية مخلوطة بارادة افادة المخاطب فهي حقيقة تاليفية
غير الصورة العلمية قال الفاضل مرزا جان ويمكن ان يقال مراده
بالكلام النفسي هو العلم واطلاق لفظ الكلام عليه من باب تسمية
المدلول باسم الدال بناء على ما ذهب اليه المحققون من ان الالفاظ
موضوعة للصور الذهنية او صار حقيقة عرفية فيه ويكون
جعله صفة على حدة لورود الشرع به بخصوصه كالسمع والبصر
ولا يبعد ان يقال مراده بالعلم اليقين لا المطلق الشامل للتصور
والتصديق ويؤيده انهم قالوا في مغايرة الكلام النفسي ان
الانسان قد يخبر عما لا يعلمه انتهى اقول لو كان الكلام النفسي هو

العلم

العلم لكان جميع معلومات الله كلمات له فلم يكن الكتب السماوية
اولى بذلك من غيرها ولا يخفى فساده ولنكتف بهذا القدر
من الكلام فان الكلام المشبع في المقام مسطور في كتب الكلام
على انه لا يتعلق في مثل هذه المسئلة تكفير بشيء من الطرفين اذ
لم يقع فيها كلام في الصدر الاول بل في الصدرين الاولين وانما
وقع التشاجر فيها في تاريخ قريب من المائتين حتى ادى الى التقاتل
وافساد ذات البين وحديث القرآن كلام الله غير مخلوق و
من قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم موضوع ولو ثبت فا
المخلوق بمعنى المفترى المصنوع ومن يتسارع الى التكفير في امثال
هذه المسئلة من الفرقة المتكلمة المتشقشقة او المتفقهة المتفيهقة
فلعله ممن لا يعرف فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة علم
التفسير قوله تعالى يوم يات لا تكلم نفس الا باذنه فمنهم شقي وسعيد
فاما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها
مادامت السموات والارض الا ما شاء ربك ان ربك فعال لما يريد
واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها مادامت السموات
والارض الا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ التفسير يوم يات
اي الله اي امره او الجزاء او اليوم المذكور سابقا في قوله تعالى
ذلك يوم مجموع له الناس الاية ونصب الظرف باضمار اذكر او

وبقوله لا تكلم نفس اي لا تتكلم بما ينفع وينجي من جواب او شفاعة
الا باذنه كقوله تعالى لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وهذا في موقف
وقوله تعالى يوم لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون في
موقف اخر او الماذون فيه هي الجوابات الحقة والممنوع عنه هي
الاعذار الباطلة كذا قال القاضي البيضاوي اقول وذلك ان تقول
الماذون لهم قوم مخصوصون والممنوعون قوم اخرون فمنهم
اي من اهل الموقف شقي وجبت له النار بمقتضى الوعيد و
سعيد وجبت له الجنة بمقتضى الوعد فاما الذين شقوا ففي النار
لهم فيها زفير اخراج النفس وشهيق رده واستعمال اللفظين
في اول النعيق واخره والمراد الدلالة على شدة كربهم وغمهم
وتشبيه حالهم بمن استولت الحرارة على قلبه واختنق من وجه
بسببه او تشبيه صراخهم بنعيق الحمير خالدين فيها ما دامت
السموات والارض اي سموات الاخرة وارضها لقوله تعالى
يوم تبدل الارض غير الارض والسموات ولان اهل الاخرة لا بد
لهم من مظلة ومقلة او هذه العبارة كناية عن التابيد كقولهم
ما قام ثبير ولاح كوكب فلا يلزم من زوال السموات والارض
زوال عذابهم على انه لو لزم فانما يلزم بطريق المفهوم فلا يعارض
المنطوق من النصوص الدالة على دوامه الا ما شاء ربك الا وقت

مشيئته

مشيئته سبحانه عدم ذلك الحكم او الا من شاء ربك من عباده
ان يحكم فيهم بغير ذلك ان ربك فعال لما يريد من غير مجال
اعتراض لاحد عليه واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين
فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ
مقطوع بل ممتد الى لا نهاية واستشكل الاستثناء في الموضعين
فقيل معناه في الاول ان بعض الاشقياء هم فساق المؤمنين
يخرجون من النار وفي الثاني ان بعض السعداء وهم اولئك
الفساق لسعادتهم بايمانهم وان شقوا بعصيانهم لا يخلدون
في الجنة لمفارقتهم اياها ابتداء في ايام عذابهم فان التابيد من
مبدا معين كما ينتقض باعتبار الانتهاء ينتقض باعتبار الا
بتداء قال الفاضل مرزاجان ولا يخفى ما في هذا التفسير من
التمحلات فمنها ان الاستثناء لا يحسن على هذا التفسير لان
الحكم في الايتين لما عم جميع الاشقياء والسعداء لان الذين
من صيغ العموم وجميع الاوقات بدليل التقييد بما يفيد التخليد
والتابيد فاذا استثنى بعض الاوقات اقتضى نظم الكلام
ان يكون الاستثناء متعلقا بجميع الافراد المحكوم عليها غير
مخصوص ببعض منها كما خص في التفسير في الموضعين اقول
تعلق الاستثناء بالجميع بمعنى رفع الايجاب الكلي صحيح كما قال

عن الكل ٢

القاضي ان زوال الحكم عن الكل يكفيه زواله عن البعض ف
بمعنى السلب الكلي غير لازم على انه يجوز كون كلمة ما بمعنى من
كما ذكرنا قال ومنها ان عصاة المؤمنين وقعت داخلة في الا
شقياء والسعداء وذلك لا يلايم جعل كل منهما قسيما للاخر
وقد جعل علماء البيان الاية مثالا لصنعة التفريق اقول
قال القاضي ان المراد ان اهل الموقف لا يخرجون عن القسمين
وذلك لا يمنع اجتماعهما في شخص باعتبارين والحاصل ان
التقسيم انما هو بطريق منع الخلو لا الجمع واما التفريق البياني
فلو شرطوا فيه الانفصال الحقيقي او منع الجمع ورد الاعتراض
على تمثيلهم لا على التفسير قال ومنها ان المتبادر من التابيد
ما يكون باعتبار الاستقبال كما ان الظاهر من الازلية ما باعتبار
الماضي فانتقاض التابيد انما يكون باعتبار الانتهاء لا الابتداء
اقول نعم لكن التابيد من مبدا معين يستوي في انتقاضه الا
بتداء والانتهاء قال ومنها انه على هذا التفسير لا يكون الاستثناء
في الموضعين على نسق واحد فلا يتلايم الكلام اقول اذا
قيل كل العصاة معذبون ابدا وكل المطيعين منعمون دايما الا
ما شاء الله من اوقات الفريقين لم يخل تغاير الاوقات
المستثناة عن الحكمين بتلايم الكلام مع اتحاد العبارة فكيف مع

تعددها على انا نسلم ان في التفسير المذكور شيئا من
البعد وانما اجبنا عنه كسرا لسورة الاستبعاد فان شوب
البعد فيه ليس مما لا يتحمل مثله في الوجوه التفسيرية ولو قلنا
بان الاستثناء انما هو من اصل الحكم باعتبار زمان توقفهم
في الموقف للحساب او مدة لبثهم في الدنيا او البرزخ كما ذكره
القاضي لم يرد شيء من الوجوه ولو جعلناه من الخلود باعتبار
الازمنة المذكورة او الاستثناء الاول من قوله تع لهم فيها
زفير وشهيق لم يرد اكثرها قال والذي خطر بالبال ان
معنى الاستثناء الاول الا وقت تعلق مشية الله باخراجهم
منها لكن تحقق هذا الوقت محال فهو من قبيل التعليق
بالمحال لتاكيد الدخول والدوام على سنن قوله تع حتى
يلج الجمل في سم الخياط وقس عليه الاستثناء الثاني وعلى هذا
المراد بالاشقياء هم الكفار صرفا للمطلق الى الفرد الكامل منه
وبالسعداء المؤمنون مطلقا لانه لما خرج العصاة عن الا
شقياء وجب ادخالهم في السعداء حتى يكون التقسيم حاصرا و
لا يرد شيء من التمحلات اقول البعد في الانتقال من اعتبار
التعليق بالمشية القاهرة التي لا تقصر عن شيء ولا يستحيل
تعلقها بممكن الى استحالة المعلق فوق البعد من جميع تلك

الوجوه نعم ما قال انه لا يبعد على قانون الاشاعرة ان
يقال فائدة الاستثناء في الموضعين ان لا يتوهم من تاكيد
الخلود بالتابيد في الموضعين ان التخليد امر واجب عقلا
لا يمكن نقضه او واجب عليه حتى لا يكون له تغييره بل لو اراد
خلافه لامكن ولم يكن قبيحا عقلا الا ان مشيته الله تعالى
لما تعلقت به لا يتبدل ولا يتغير بناء على حديث القضاء و
القدر كلام متين في مكان القبول مكين والحاصل ان
الاستثناء المذكور كالشرط في قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام
ان شاء الله امنين محلقين رؤسكم ومقصرين الاية ثم في الاية
وجوه اخر منها ما ذكره القاضي واختاره السيوطي فيما له من
الشطر الاول من تفسير الجلالين وهو ان الا هنا بمعنى سوى [الشطر بدل]
كقولك علي الف الا الالفان القديمان والمعنى سوى ما شاء
ربك من الزيادة التي لا اخر لها على مدة بقاء السموات والارض
بناء على ان المراد سموات الدنيا وارضها ومنها ان الاستثناء أي
باعتبار نقل اهل النار منها الى الزمهرير وغيره من العذاب
احيانا وتنعيم اهل الجنة بما هو اعلى منها كالاتصال بجناب
القدس والفوز برضوان الله ولقائه وهذا هو الذي جزم
به الزمخشري في الكشاف لكن لم يتعرض للقاء بناء على مذهبه

لا

لاعتزالي فاقتصر على ذكر الرضوان ثم قال وله ما يتفضل الله
به عليهم سوى ثواب الجنة مما لا يعرف كنهه الا هو فهو المراد
بالاستثناء والدليل عليه قوله عطاء غير مجذوذ ومعنى
قوله في مقابلته ان ربك فعال لما يريد انه يفعل باهل النار
ما يريد من العذاب كما يعطي اهل الجنة عطاءه الذي لا انقطاع
له فتامله فان القران يفسر بعضه بعضا ولا يخدعنك قول المجبرة [بعضا]
ان المراد بالاستثناء خروج اهل الكبائر من النار بالشفاعة
فان الاستثناء الثاني ينادي على تكذيبهم ويسجل بافترائهم
وما ظنك بقوم نبذوا كتاب الله لما روى لهم بعض الروايات
عن عبد الله بن عمرو بن العاص لياتين على جهنم يوم تصفق
فيه ابوابها ليس فيها احد وذلك بعد ما يلبثون فيها احقابا
وقد بلغني ان من الضلال من اغتر بهذا الحديث فاعتقد ان
الكفار لا يخلدون في النار وهذا ونحوه من الخذلان المبين
زادنا الله هداية الى الحق ومعرفة بكتابه وتنبيها على ان لا
نغفل عنه ولئن صح هذا عن ابن العاص فمعناه انهم يخرجون
من حر النار الى برد الزمهرير فذلك خلو جهنم وصفق ابوابها
واقول اما كان لابن عمرو في سيفيه ومقاتلته بهما علي ابن
ابي طالب رضي الله ما يشغله عن تسيير هذا الحديث هذا ما

قال اقول اما طعنه على المجبرة مريدا بهم اهل السنة لقولهم
بالقدر في افعال العباد من الخير والشر زعما انه يستلزم الجبر
وغفلة ان ضده لعله يتجسس وحضوضه مع الله تع في القدر
بالقول بخروج اهل الكبائر من النار بالشفاعة فاما بالنظر
الى اصل خروجهم عن النار فذلك نعم لقول ليس ببدع ولا
مختص باهل السنة بل جميع الفرق الاسلامية ما عدا الخوارج
مشاركون لهم في ذلك وقول المعتزلة بان اهل الكبائر لا مؤمنون
ولا كافرون قول مبتدع يكذبه صريح قول الله تعالى وان
طايفتان من المؤمنين اقتتلوا الاية واما بالنظر الى خصوص
الشفاعة فذلك طعن لا في مطعن اذ لما جاز العفو عن اهل
الكبائر بنص قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء فمع الشفاعة اولى على ان الاحاديث
في خروج بعض العصاة من النار متواترة وفي الشفاعة مشهورة
وكتاب الله ما اتيكم الرسول فخذوه الاية وهنيا لاهل السنة
الطعن بالقول بالعفو والشفاعة ففيه فتح باب الرحمة
اما القول بخروج جميع اهل النار منها حتى الكفار فساحة اهل
السنة بريئة عنه بل هم منكرون له اشد الانكار ولم يثبت
ذلك لاحد من اعيانهم الا ما ينسب الى ابن تيمية الحنبلي انه كان

يقول

كان يقول بذلك ويتمسك بمثل الحديث المذكور وما
روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وغيرهما من الاحاديث
التي ضعفها الجمهور ويزعم صحتها والانكار عليه في هذا
القول وفي قوله بقدم العرش امر تكفل به اهل السنة تكفلا
فيه مندوحة عن انكار من عداهم بل عزلوه عن جماعتهم و
الحقوه بالمجسمة ولم يعتدوا بتحنبله في الفروع كتحنف
الزمخشري فيها مع اعتزاله وبالجملة فلا ينبغي ان يؤاخذ
على الجماعة بقول من شذ منهم وشددوا النكير عليه بل فلا
تزر وازرة وزر اخرى واما ما اشتهر عن الشيخ محيي الدين
ابن العربي المتاخر في التاريخ عن الزمخشري من القول
برفع العذاب عن الجهنميين بعد احقاب من السنين وانه يصير
عذبا عليهم مع خلودهم فيها فنقول ان في كتبه لا سيما الفصوص
والفتوحات مغلقات ومبهمات لا يصل اليها افهام اكثر   موهمات
الناظرين فيتسارعون بالانكار الى ما يتبادر الى اوهامهم و
الشيخ قد شهد له بالخير اكثر علماء الامة وعرفاؤهم وان تكلم
عليه بعضهم فالاعدل الاحوط التجنب عن الانكار عليه واساءة
الادب معه اذ هو تكذيب لاولئك الاعلام من اهل العلم
والعرفان والتوقي من تقليد ما يتبادر من اقواله مما يخالف

قوله السواد الاعظم فليلتمس لكلامه محمل حسب الامكان
او يفوض الى علم من هو اعلم بهذا الشان والظن القوي
من هذا الضعيف بالشيخ في مثل ذلك القول ومانيسب
اليه من ان فرعون مات طاهرا ومطهرا انه من قوة ارتياضه
وتوجهه بسرائره الى الجناب المقدس الالهي فنى عن الحال
النفسي وصار مغلوبا للتجلى الجمالي القدسي وانكشف له
من الكمال اللطفي ما اضطره الى القول بقبول ايمان فرعون
الباسي واحتطاط الكافر الجهنمي من سعة الرحمة السابقة على
الغضب مع كونه في المقام الياسي وكل ذلك من الخطاء الكشفي
كما اضطر من انكشف له الجلال القدسي وادهشه الخوف من
البطش الشديد الالهي الى ان قال لبنيه عند موته احرقوني
واذروا رمادي فوالله لئن قدر الله عليه ليعذبنه عذابا
لا يعذب به احدا من العالمين كما ورد في الحديث النبوي
هذا ما عندي والله اعلم واما الطعن على عبد الله بن
عمرو بن العاص والقدح في روايته بناء على سقوط عدالته
لمقاتلته امير المؤمنين في خلافته فقد ذكر في جامع الاصول
انه كان عالما عابدا ورعا زاهدا حافظا قاريا للكتب استاذن
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يكتب حديثه فاذن له وذكر

الشيخ

الشيخ عبد الحق الدهلوي في ترجمته لمشكوة المصابيح انه كان
محبا لاهل البيت النبوي وكان في صحبة ابيه ومعاوية لوصيته
لوصية رسول الله صلى الله عليه وسلم له باسترضاء ابيه
واقول اما كان في علمه وزهده وصحبته لرسول الله صلى الله
عليه وسلم واذنه عليه السلام له في كتابة الحديث ما يوجب
كف اللسان عنه والاحتياط عن نسبة التقول اليه وحمل اسناد
الحديث على التقول عليه ولا نشك مثل هذا الطعن عن
السفلة الجهلة كالعمرية والواصلية القائلين لا يقبل شهادة
علي رضي الله عنه بعد وقعة الجمل ولو على باقة بقلة ولكنا نتعجب منه
من مثل هذا العلامة الموثوق به في العلم والرواية المعروف
بمحامد الاوصاف الشاهد بعدله والكاشف عن فضله كتاب
الكشاف ثبتنا الله تعالى على جادة الانصاف وجنبنا عن الجور
والاسراف والاعتساف **مسئلة قوله تعالى** وتمت كلمة ربك لاملان
جهنم من الجنة والناس اجمعين وقوله تعالى ولكن حق القول مني
لاملان جهنم الاية ظاهرهما يقتضي دخول جميع افراد الفريقين
في جهنم والمعلوم من الاخبار والاثار وسائر الايات خلافه **اجاب**
عنه بعض المفسرين بان ذلك لا يقتضي دخول الكل بل قدر ما تملأ به
جهنم كما اذا قلت ملات الكيس من الدراهم لا يقتضي دخول جميعها

فيه قال المحقق الدواني بل هو نظير ملأت الكيس من جميع
الدراهم والصواب في الجواب ان المراد تعميم الاصناف كما اذا
قلت ملأت الجراب من جميع اصناف الطعام او امتلأ المجلس
من جميع اصناف الانام لا يقتضي استيعاب الافراد بل يكفي
من كل صنف فرد ففيه رد على اليهود وغيرهم ممن زعم انهم
لا بد خلوت النار هذا كلامه **اقول** تخصيص الاصناف بالارادة
من لفظ الجمع الموضوع لمطلق الافراد من غير قرينة تكلف
التمثيل بالمثالين المصرح فيهما بذكر الاصناف ليس بمطابق
وقال القاضي في تفسيره اي من عصاتهما اجمعين او منهما
جميعا لا من احدهما اقول لك ان تقول على الاول اما ان يكون
ارادة خصوص العصاة بطريق العهد فيقتضي سبق الذكر
او بطريق الحذف فاين القرينة الا ان يكتفي عن القرينة بظهور
المراد بدليل توارد الايات قبل ذلك على نجاة المخلصين
المتقين الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ان
الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون لا يسمعون
حسيسها وهم فيما اشتهت انفسهم خالدون ويمكن ان يقال
يكفي للعهد سباق الايتين وسياقهما اذ سابقة الاولى قوله
تعالى ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة ولا يزالون مختلفين
الا

الا من رحم ربك ولذلك خلقهم فالاشارة العهدية الى
المختلفين الغير المرحومين وسابقة الثانية قوله تعالى ولو
شئنا لاتينا كل نفس هديها فالاشارة الى الغير المهتدين
فتبصر وكن من الشاكرين **علم الحديث** مسئلة من اصوله
اتفقوا على ان الحديث الضعيف لا يثبت به الاحكام الشرعية
ثم ذكروا انه يجوز بل يستحب العمل به في فضائل الاعمال صرح به
النووي في كتبه سيما الاذكار وفيه اشكال لان جواز العمل و
استحبابه كلاهما من الاحكام الشرعية الخمسة المشهورة فقيل مراد
النووي انه اذا ثبت حديث صحيح او حسن في فضيلة عمل ما يجوز
رواية الضعيف في هذا الباب ولا يخفى انه ينبو عنه صريح كلام
النووي فكم بون بين العمل ومجرد النقل على ان نقل الضعيف
في غير مورد الصحيح والحسن شايع ذايع سيما مع التنبيه على
ضعفه قال المحقق الدواني والوجه المعلول عليه انه اذا وجد الضعيف
في فضيلة عمل لا يحتمل الحرمة والكراهية يجوز العمل به بل يستحب
لانه مامون الخطر مرجو الثواب اذ هو دائر بين الاباحة والاستحباب
واما المحتمل للحرمة فتعين الترك والمحتمل للكراهية ينظر في ترجيح
احد جانبي كراهيته واستحبابه ويعمل بالراجح وان لم يترجح
احدهما ففيه للنظر مجال والظن استحباب العمل لان المباح

يصير عبادة بالنية وبالجملة فجواز العمل انما هو بشرط عدم
احتمال الحرمة واستحبابه بشرط ما ذكر من التفصيل بقي ان جواز
العمل على هذا ليس للحديث بل لانتفاء الحرمة لا يقال الحديث
ينفي احتمال الحرمة لانا نقول نفي هذا الاحتمال هو اثبات الاباحة
وهو حكم شرعي لا يثبت بالضعيف ولعل النووي انما ذكر جواز
العمل توطئة للاستحباب والحاصل ان الحديث الضعيف
يوقع شبهة الاستحباب فيحتاط في العمل به واستحباب الاحتياط
في محل الشبهة معلوم من قواعد الشرع فلم يثبت بالضعيف
حكم اصلا هذا كلامه اقول الاسلم من التكلف ان المراد بالاحكام
ما سوى الجواز والاستحباب بقرينة التصريح فلا اشكال لا يقال
الجواز مع وجود دليل الحرمة لا مساغ له وبدونه لا مدخل فيه
للحديث الضعيف لانا نقول الجواز لعدم المحرم اباحة اصلية فاذا
دل عليه الحديث صارت حكما شرعيا ولك ان تقول من الاصل
المراد بفضيلة العمل كونه مترتبا عليه لثواب مخصوص وهذا
معنى زايد على اصل الاستحباب ثم عدم حجية الضعيف انما هو
اذا لم ينجبر ضعفه بتعدد طرقه فان الانجبار قد يبلغ به الى درجة
الحسن والصحة بل التواتر اذا كانت غير محصورة فحديث القلتين
المروي في السنن الاربعة ينبغي اعماله كيف لا وقد صححه الحاكم

وابن

وابن خزيمة واما اضطرابه اسنادا فلان بعض رواته رواه عن
شخص مرة وعن اخر اخرى ومتنا فلان بعض الفاظه قلتين او
ثلثا وبعضها اربعين قلة وبعضها اربعين غربا او دلوا
ومعنى فلان القلة يحتمل الجرة والقربة وراس الجبل ولا يحتمل
خبثا يحتمل انه يضعف عن تحمل الخبث فيتاثر منه وينجس فاقول
شيء من ذلك لا يوجب اهماله اما الاول فلانه رواية عن جماعة
لا اضطراب واما الثاني فالترديد بين القلتين والثلث رواية
شاذة لا توجب الشك في الثلث ورواية الاربعين غير مرفوعة
وانما الاربعون قلة عن ابن عمرو بن العاص والاربعون
غربا عن ابي هريرة رضي الله عنهم واما الثالث فلان الاحتمال
في عدم الاحتمال ضعيف جدا يدفعه لفظ لم ينجس في رواية
اما القلة فقد فسرت في رواية بزيادة من قلال هجر وقد اخبر
الثقات انها قربتان وشيء فليعتبر القلتان خمس قرب كبير
واحتمال راس الجبل من ظهور البطلان كالنار على راس الجبل
ثم الانصاف ان الحديث على اي تقدير لا يقصر عن التقدير
بعشر في عشر الذي لا يرجع الى اصل شرعي فان القياس على حريم
البير ساقط جدا على ان التقدير ليس مذهب ابي حنيفة رحمه
الله وانما افتى به بعض مشايخ مذهبه تيسيرا على العوام

وقد قرر صاحب البحر الرائق ان الواجب هو العمل باصل
مذهبه اي التفويض الى راي المبتلي به **اقول** وراي الضعيف
ان الحديث الضعيف احق بالعمل من الراي الضعيف والقياس
الضعيف والله اعلم **علم الفقه** مسئلة ذكر في الحاوي الصغير
تبعا للرافعي انه لو نوى المحدث رفع غير حدثه فان كان عمدا لم
يصح طهارته وان غلطا صح قال المحقق الدواني العمد هو القصد
وقصد ازالة ما لم يعتقد حصوله مستحيل من الحيوان فضلا عن
الانسان فلا يتصور نية رفع غير حدثه الا غلطا فالتقييد با
لغلط غلط لا يقال الفقهاء قد يتعرضون لما لا وقوع له فليكن
هذه الصورة من هذا القبيل لانا نقول انما يتعرضون للصور
الممكنة العقلية وهذه الصورة ممتنعة بالذات بالضرورة
الفطرية ولو التفت الى فرض الامور المستحيلة لانفتح باب
واسع في جميع ابواب الفقه فكان لفارض ان يفرض انه ينوي
ولا ينوي او ينوي انه يصلي بل يتحاشون عما هو اقرب من ذلك
قالوا لو شهد اثنان على زيد بعمل معين في مصر في يوم معين
وقد شاهده القاضي في ذلك اليوم في بغداد لم يقبل شهادتهما
مع انه يمكن مجيئه الى مصر بطريق طي المكان فانه محال عادي
لا عقلي هذا كلامه **اقول** كما ان العمد هو القصد فالنية ايضا

هو

ايضا هو القصد فالنية غلطا هو القصد بلا قصد فانه اجتماع
النقيضين فالغلط في القصد لا يتصور ايضا ولو اريد القصد بلا
تعلق قصد آخر به كان كل قصد غلطا اذ القصد ليس فعلا اراديا
يتعلق به قصد آخر والا لتسلسل ولا يخفى انه غلط ولو اريد الغلط
في العبارة عن النية فالعمد في نية رفع غير حدثه منصوص هذا
ان كانت عبارة المحقق ان العمد هو القصد وان كانت ان النية
هو القصد يرد مثل ذلك ثم ان رفع غير حدثه يحتمل رفع حدث
غيره وحدث الغير قد يعتقد حصوله فلا يكون قصد رفعه مستحيلا
ورفع الحدث امر حكمي فيجوز ان يعتقد الناوي ارتفاع حدث
غيره بفعله بل نقول يجوز ان ينوي رفع حدث نفسه الغير الحاصل
في الحال بل في الاستقبال بان يزعم ان الوضوء الحالي رافع للحدث
الاستقبالي بعد حصوله لكن الحق ان تضييع بضائع الاوقات
في مثل هذه الصور الشاذة من البطالة والغفلة عن المهمات
ولذا كان التعمق في الفتاوي النادرة موجبا للقسوة كما يشاهد
من متفقهة الزمان المفتين للعوام بما يوافق اهواءهم من
الاحكام فعندهم في اكثر الابواب حكمان متعارضان يسندون
كلا منهما الى كتاب فيفتون بهذا مرة وبذلك اخرى وربما
يفتون في حادثة واحدة بالحكمين ارضاء للخصمين وارتشاء

من الجانبين فاتل عليهم كتاب الله ليكون لهم على بطلان
عملهم دليلا فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون
هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا **مسئلة في الخلافيات**
ذهب الشافعي الى وجوب الترتيب في الوضوء مستدلا بان
النبي صلى الله عليه وسلم غسل اعضاءه مرتبة مرة وقال هذا وضوء
لا يقبل الله الصلوة بدونه واعترض على استدلاله صدر الشريعة
بان هذا الوضوء اما كان مع التيامن او التياسر فيلزم القول
بوجوب احدهما قال المحقق الدواني اقول لعله تياسر لبيان
الجواز وعدم وجوبه معلوم مما صح واشتهر انه صلى الله عليه وسلم
كان يحب التيامن في طهوره وتنعله وساير احواله او تيامن
وعدم وجوبه ايضا معلوم من سياق الاحاديث المشهورة
واقول على قاعدة علم الخلاف هب ان مقتضى الحديث بناء
على هذا الدليل وجوب الترتيب بين اليدين وبين
الرجلين لكن وجوبه ساقط بالاجماع فيثبت الحكم فيما عدا الت
تيبين لعدم المانع والمعارض ووجود المقتضي انتهى اقول
حاصل اعتراض الصدر المشار اليه بهذا اما ان يعتبر في جميع
الخصوصيات او خصوصية توحد الغسل بقرينة المقابلة للتثنية
والتثليث والاول باطل والا لزم وجوب جميعها فتعين

الثاني

الثاني واحتمال وجود القرينة لالغاء بعضها يهدم اساس
الاستدلال لانه يتاتى في خصوصية الترتيب ذلك الاحتمال بل
قرينة المقابلة يقتضي الغاء جميع الخصوصيات ما عدا التوحد
واما الكلام بقانون علم الخلاف فالمقصود به مجرد الالزام فيا ليته
لم يكن بين علماء الاسلام فان منبع الفتن هو الجدال والخصام
علم اصول الفقه اختلفوا في ان الامر بالشيء هل هو نهي
عن ضده وبالعكس لا بمعنى اتحاد المفهومين او الصيغتين للقطع
بعدمه بل بمعنى ان الامر والنهي هل لهما حكم في ضد متعلقيهما
فقيل الامر نهي عن الضد وقيل يتضمنه وقيل لا ولا والاولان
قد يعممان في امر الوجوب والندب تحريما للضد وتنزيها
وقد يخصصان بامر الوجوب وايضا قد يعممان في وحدة الضد
وتعدده اما بتحريم جميع الاضداد او واحد غير معين وقد يخصصان
بالضد الواحد وايضا قد يقتصر على الامر وقد يقال بمثله في
النهي الا انه ايجاب احد الاضداد او ندبه لا الجميع واختار صدر
الشريعة وعامة متاخري الحنفية ان الضد ان فوت المقصود
بالامر يحرم وان فوت عدمه المقصود بالنهي يجب والا فالامر
يقتضي كراهته والنهي كونه سنة فالمامور بالقيام في الصلوة
اذا قعد ثم قام لا يفسد لكن يكره والمحرم لما نهي عن لبس المخيط

كان للبس الازار والرداء سنة **اقول** لو لم يكن اتصال اركان
الصلوة مندوبا اليه شرعا لم يكن القعود الغير المفوت للقيام
الواجب مكروها فالحق ان الكراهية لترك الاتصال المامور به
ندبا فلا اطراد في جميع المواد وسنية لبس الازار والرداء ايضا
مقيدة بالمواظبة النبوية ثم حرمة ترك المامور به ووجوب الكف
عن المنهي عنه مما لا يتصور فيه النزاع وكون ايجاب امر تحريما
لما عداه لا يتصور القول به والا لزم حرمة جميع الواجبات الا
ان يقال بحرمتها في بعض الاوقات فيرجع الى حرمة الترك قد
قرر بعضهم النزاع في انه هل يصح في وقت واجب مضيق لواجب اخر
موسع ويترتب عليه ثواب او لا ولعل الحق هو الاول فيصح
صلوة من عليه دين مطلوب الاداء مضيق مع سعة وقتها قيل
لو لم يكن الامر المطلق للضيق محرما للضد لجاز فعله ففي حال
الاشتغال به ان بقي الامر لزم التكليف بالجمع بين الضدين
والا لم يكن الامر مطلقا هذا خلف فالصلوة في وقت تضيق
وجوب اداء الدين منهية فيكون باطلة والا لزم اجتماع الو
جوب والحرمة وهو باطل ولو لم يكن منهية بل غير واجبة
يلزم بطلانها ايضا لان غير الواجب لا يكون مطلوبا للشارع
على انه على تقدير عدم الاشتغال به مع فرض جوازه يلزم

التكليف

التكليف بالضد مع تجويز وقوع ضده وهو باطل ايضا **وفيه**
بحث اما اولا فلانه على الشق الاول نقول انما يلزم التكليف
بالضدين لو كان التكليف بالمامور به المضيق مشروطا بوجود
ضده او كان الضدان واجبين مضيقين وليس كذلك وقيل
على الثاني اطلاق الامر بمعنى عدم تقيده بشرط لا يوجب بقاء
الوجوب مع الاشتغال بواجب اخر وفيه نظر واما ثانيا فلان
الدليل المذكور يمكن قلبه بان يقال لو كان الضد محرما لا ا
مكن فعله اذ ما لا يكون مقدورا لا يتعلق به التحريم فاذا فرض
فعله يلزم ما ذكر واما ثالثا فللمعارضة بانه لو كان الامر
نهيا عن الضد لامتنع ان يكون فعله في وقت الامر بان يكون
الوقت ظرفا لا قيدا مطلوبا للامر والتالي باطل اما الملازمة
فلامتناع ان يكون الشيء منهيا ومطلوبا في وقت واحد
واما بطلان التالي فلانه يمكن ان يتعلق به غرض الامر
ويترتب عليه فالعبد المامور بكنس البيت في الوقت لو قام
بخياطة الثوب المامور بها موسعا لا يكون خياطته عارية
عن ترتب غرض اللابس عليه فان قيل هذا انما يدل على عدم كون
الضد منهيا لذاته لا مع اعتبار كونه شاغلا عن المامور به
ويكفينا هذا قلنا النهي ما لم يتعلق بذات العبادة او جزئها

او شرطها لا يوجب البطلان على ان كون الضد منهيا باعتبار
كونه مانعا ايض ممنوع كيف وقد لا يخطر الضد ببال الآمر
والناهي عن الشيء بدون احطانه غير معقول وايضا في
المثال المذكور لو ترك العبد الكنس والخياطة جميعا وقال
المولى لما تركت الكنس فلم لم تفعل الخياطة لم يستقبح هذا
الملام منه كما لو قال فلم لم تفعل ما نهيتك عنه هكذا اقرر
الافضل اقول ومن هذا يعلم ان ما حكم به بعض علماء عصرنا
من ان من عليه فرض عين فاشتغاله بالنوافل وفروض
الكفاية عبث بل معصية استنباطا من قاعدة حكم الامر والنهي
في ضد ما نسبا اليه حكم لا معول عليه كيف وقد صرحوا بصحة
الصلوة في الارض المغصوبة وسقوط الفرض عن الذمة بها
وان كان اداءها مقرونا بالكراهية وكذا بصحة نذر الصوم
في الايام المنهية وخروج الناذر عن العهدة بادائه فيها
وصحة النوافل في الاوقات المكروهة بل نقول يلزم من
الحكم المذكور ان المباشر لمعصية يحتاج تركها الى عمل كالابق
يحتاج تركه للاباق الى توجه نحو دار المولى واللابس للحرير
يحتاج الى علاج في خلعه لا يصح منه صلوة ولا غيرها من الفرائض
الشاغلة عن ترك تلك المعصية ومن هذا القبيل ما يزعمه

بعض

بعض الجهال المتزيين بزي اهل العلم والكمال من ان عاق
الاستاذ لا تصح منه امامة ولا يحل منه ذبح ولا تقبل له شهادة
بل يجرون عليه حكم الارتداد نجانا الله من هذا الاعتقاد
والعجب ان بعض المفرطين في الغباوة والغواية يزعمون ان
كل معلم لحرف ولو من العلوم الغير الشرعية بل الفلسفية
المذمومة لاي غرض كان تعليمه فحقه فوق حق الوالدين
الثابت بالنصوص القطعية يستندون في ذلك الى ما لا اسناد
له من الاخبار والآثار الموضوعة او الضعيفة بل الى ما لا يصح
العمل به من الكتب والفتاوى الغريبة التي لا يعرف مصنفها
باسمه فضلا عن الوثوق به في عدالته وعلمه واعجب من ذلك
انهم يرون كل ما يتاذى به طبع المعلم ولو كان ذلك امرا قطعي
الوجوب بامر الله عز وجل ورسوله عقوقا ويسمون مرتكبه
عاقا ويصفونه بصفات من لا اشد منه كفرا ونفاقا واشد
الجرائم عند اولئك الاساتذة من التلامذة ان يختلف التلميذ
للتلميذ الى غير استاذه ولو لاخذ فائدة دينية علمية او عملية
ولو كان ذلك الغير اعلم وافضل واكمل صلاحا وديانة وهكذا
يعامل بعض متشيخة الزمان مع مريديهم يسمون المريد
الزائر لغير شيخه ولو كان اشيخ واقدم في الطريقة ارسخ

مردود الطريقة وشر الخليقة وكل ذلك سلوك لسبيل
الاسراف في الحقيقة نعم المريد الذي لا يريد الحق بل انما
مراده اهانة شيخه والازراء به وتفضيحه بين الخلق فهو شيطان
مريد والله يجزيه بما يريد ويخزيه كما يريد هو العالم بسرائر
ضمائر العبيد مسئلة اذا دار اللفظ بين المجاز والاشتراك
فالمجاز اقرب لان الاشتراك يخل بفهم المراد عند خفاء
القرينة ولانه يؤدي الى فهم مستبعد ضد او نقيض عند الا
شتراك بين ضدين كالقرء او نقيضين كالامر للاباحة وا
لتهديد ولانه يحتاج الى القرينة في معنييه ولان المجاز اغلب
بالاستقراء ويكون ابلغ كاشتعل الراس شيبا من شبت
واوفق للطبع لعذوبته او تنافر في الحقيقة وانسب
للمقام ويتوصل به الى انواع البديع كالسجع نحو حمار ثرثار
اي للبليد اي مكثار والمقابلة نحو اتخذت للاشهب
ادهم اي قيد والمطابقة اعني المشاكلة مثل كلما لج قلبي في
هواها لجت في مقتي والمجانسة مثل سبع سباع اي سبعا
والروي وهو في الاشعار وعورض بترجيح الاشتراك
بما له من الفوائد وللمجاز من المفاسد مثل ما ذكر حذوا
النعل بالنعل فمن الفوائد اطراد المشترك وصحة استعماله

كلما

كلما وجد معناه فلا يضطرب بخلاف المجاز لصحة اسئل القرية
دون اسال البساط ومنها الاشتقاق من المشترك بالمعنيين
فيتسع الكلام ومنها صحة التجوز عنه بحسبهما فتكثر الفوائد
ومن مفاسد المجاز احتياجه الى العلاقة والى الحقيقة ومخا
لفته للظاهر يعني الحقيقة ووقوع الغلط فيه عند خفاء
القرينة واما الابلغية وما بعدها فمشترك فيها كذا في المختصر
وشرحه العضدي قال الماتن والحق انه لا يقابل الاغلب شيء
مما ذكر قال الشارح المحقق لان ذلك كله انما يعتبر لانه مظنة
الغلبة ولا عبرة بالمظنة مع تحقق انتفاء المائنة وتحقق
المائنة لا يضره عدم المظنة قال الفاضل مرزاجان فيه ان
الغلبة انما هو بمعنى رجحان الاحتمال عند العقل والاغلبية
في المجاز بمعنى اكثرية الوقوع مظنة للغلبة المذكورة لا مائنة
اذ لا يلزم وقوع ما هو اكثر وقوعا او فرافرادا بل انما يظن
وقوع انتهى ملخصا اقول الغلبة بمعنى الرجحان العقلي هي
الظن فيكون مظنة الغلبة هو مظنة الظن ولا يخفى ركاكته سر
سلمنا لكن مائنة الغلبة هو موضع يتحقق فيه الظن قطعا
لا المظنون فلا يلزم من كون الاغلبية مائنة للغلبة القطع بالوقوع
بل بظن الوقوع فافهم علم العربية مسئلة كل خبر اما صادق

او كاذب على الانفصال الحقيقي فاذا قال القائل كلامي هذا
كاذب مشيرا الى نفس هذا الكلام او كل كلامي اليوم كاذب
مقتصرا عليه في اليوم او كل كلامي غدا كاذب وقال غدا كلامي
امس صادق لزم على الاولين من فرض صدقه كذبه وبالعكس
وعلى الثالث من فرض صدق كل واحد كذبه وهذه هي المغلطة
المشهورة بالجذر الاصم وقد اتينا على جملة من اجوبة الفضلا
عنها في رسالة المغالطات ولنقتصر هنا على ما لم يذكر هناك
فنقول اجاب الافضل عن التقرير الثالث بتمهيد مقامات
الاولى ان الخبر بصورته حكاية عن نسبة خارجية لا تتوقف
على الحكاية عنها الثانية ان الصدق والكذب نسبتان بين
الحكاية والمحكي عنها اذ هما عبارتان عن المطابقة وعدمها الثا
لثة ان الخبر لا يمكن ان يكون حكاية عن صدق نفسه او كذبها
ولا عن صدق او كذب يتوقف على نفس تلك الحكاية لما عرفت
في المقدمة الاولى فنقول نختار صدق الكلام الامسي ولا يلزم منه
كذبه قولكم اذا صدق يلزم ثبوت الكذب للكلام الغدي قلنا
نعم قولكم اذا ثبت الكذب للكلام الغدي لا يكون محموله اعني
الصدق ثابتا لموضوعه اعني الكلام الامسي قلنا ممنوع قولكم في
بيانه فلا يكون نسبة مطابقة للواقع وهو صدق الكلام الامسي

قلنا

قلنا اليس المحكي عنه للكلام الغدي صدق الامسي اي صدق
كان بل صدق لا يتوقف على حكاية الغد بحكم المقدمة الثالثة
والصدق الثابت لحكاية الامس متوقف على حكاية الغد في
حكاية عن كذبها لا يقال محمول الكلام الغدي مطلق فيتحقق
بفرد ما لانا نقول المحمول الذي هو مادة للخبر الغدي وان كان
مطلقا لكن الصورة الخبرية الحكايية اوجبت تخصيصه بالصدق
الغير المتوقف على الحكاية فلم يتحقق المحكي عنه فقد ثبت كذبه
هذا تمام ما قرره **اقول** لو قال القائل كلامي امس صادق صدقا
متوقفا على هذه الحكاية او صدقا ما متوقفا او غير لم يتات
هذا الجواب اللهم الا ان يقال لما اوجبت الصورة التخصيص
بالصدق الغير المتوقف كان القول المذكور في قوة ان يقال هذا
صدقا متوقفا غير متوقف اي موصوفا بالتوقف وعدمه
معا وهو محال فلم يكن هذا المحال هو الصدق الثابت للكلام
الامسي فلم يتحقق المحكي عنه ايضا ثم الجواب المذكور باعتراف
المجيب مختص بالتقرير الثالث ويرد النقض على المقدمة الثالثة
بكلامي هذا كاذب فانه حكاية عن كذب نفسه قطعا فيجب
ان يقال انه ليس بخبر بحكم عكس الثالثة كما قال المحقق الدواني
في الجواب عن التقرير الاول او يمنع خبريته ولا يخفى ان مثل

ذلك يجري في التقريرالثالث فلا حاجة الى تكلف وجه آخر في
جوابه بل الوجه ان ما لا يكون حينئذ الا يكون صادقا ولا
كاذبا ثم اقول محصل جواب المحقق الدواني ان كلامي هذا
كاذب ليس بخبر لانه حكاية عن نفسه ولا شيء من الخبر
بحكاية عن نفسه لان الحكاية يجب تاخرها عن المحكي عنه فا
لحكاية عن نفسه غير معقول ولا احد ان يناقش فيه بان دليل
وجوب تاخر الحكاية عن المحكي عنه لو تم لدل على امتناع الحكاية
عن نفسه اصلا فكيف يقال في كلامي هذا كاذب انه حكاية
عن نفسه فانه كلام موجود ضرورة لا يقال المراد ان الحكاية
الصحيحة يجب تاخرها ومغايرتها والكلام المذكور حكاية غير
صحيحة لانا نقول ان كان المراد بالصحة امكان التعقل فالحكاية
المذكورة معقولة ولذا احتاج العقلاء الى حل اشكالها وان كان
المراد امكان صدقها او التصديق بها فلا نسلم ان الحكاية الخبرية
يجب صحتها بهذا المعنى كما اذا قلنا اجتماع النقيضين او ارتفاعهما
عنهما واقع والجواب ان المراد الحكاية المحصلة الصالحة لتعلق
التصديق والتكذيب بها لا تكون عن نفسها والحكاية في الكلام
المذكورة حكاية تخيلية ليس لها معنى محصل عند العقل هذا

وقد

وقد سنح لي جواب آخر عن اشكال كلامي هذا كاذب وهو
ان يقال انه كاذب لان الكذب المحكوم به فيه لا يمكن ان يكون
عارضا لهذا المفهوم المفصل المشتمل عليه والا لزم عروض الشيء
لما هو جزء له بل يجب ان يعتبر معروضه المجمل بما هو مجمل اعني
المفهوم العنواني الموضوعي ولا شك انه مفهوم مفرد لا يصلح
للاتصاف بالصدق ولا بالكذب فالكلام المذكور كقولنا
زيد كاذب ولا شبهة في كذبه فقولكم اذا كذب الكلام المذكور
لم يثبت محموله اعني الكذب لموضوعه اعني هذا الكلام فلزم
صدقه قلنا انما يلزم لو كان المفهوم الاجمالي صالحا للاتصاف
بالوصفين وليس فليس ولو قلتم اذا كذب لزم صدقه لان
الحكم فيه ليس الا بكذبه قلنا الكذب المحكوم به فيه ليس هو العارض
له فلم يلزم من ثبوت العارض ثبوت المحكوم به كما في قولنا زيد
كاذب ولعل هذا الجواب لو تاملته لوقف اختيارك عليه ولم
تبق متوقفا لجواب آخر ولا منتظرا اليه واذا ضم هذا الى ما ذكره
الافضل تم الجواب عن جميع التقريرات من غير رجوع الى جواب
المحقق الدواني وما اجاب به بعض الفضلاء من انه يلزم في
الكلام المذكور التسلسل لان الموضوع اعني كلامي هذا
عبارة عن مجموع الكلام فكان الكلام المذكور في قوة كلامي

هذا كاذب ثم وثم الى غير النهاية ففيه انه ان اريد ان
نعقل هذا الكلام محال لاستلزامه التسلسل المستحيل فانما
يتم لو اعتبر مجموع الكلام في جانب الموضوع على وجه التفصيل
وان اريد ان صدق هذا الكلام مستلزم لذلك فمسلم لكنه
لا يفيد بل هو دليل آخر على بطلان صدقه وان اريد غير ذلك
فليصور حتى ينظر فيه واما ما اجاب به المولى الباقر الداماد عن
كل كلامي الساعة كاذب من ان فردية هذا الكلام للموضوع
ليس باعتبار خصوصية الطرفين فان هذه الخصوصية ملغاة
في سنخ الفردية بل هو مناط لخصوصيتها وانما سراية الحكم من المو
ضوع الى افراده باعتبار سنخ فرديتها لا خصوصياتها فلم يلزم
من صدق الكلام بحسب الخصوصية كذبه بحسبها بل بحسب سنخ
الفردية وصدق عليه الكذب فلم يلزم اجتماع الوصفين فيه الا من
جهتين ولا استحالة فيه فقد رده بعض كبراء عصرنا بانه لو لم
يلزم سراية الحكم من الكلي الى خصوصيات الافراد لم يتعد الحكم
في الكبرى الكلية على الاوسط الى خصوصية الاصغر فلم ينتج الشكل
الاول اصلا وفساده ضروري **اقول** لا يقال تعدي الحكم الى الاصغر
باعتبار سنخ فرديته كاف في الانتاج لانا نقول لكان الاعتبار
ان حيثيتين تعليليتين لم ينفع اعتبارهما في تغاير الموضوع عين

ولم

ولم يدفع استحالة اجتماع الضدين وان كانتا تقييديتين
لم يكن صدق الاوسط على الاصغر بخصوصه لازما من صدقه
على جميع افراد الاكبر وذلك ينافي الانتاج فافهم وفقنا الله
واياك للاستقامة على سواء المنهاج وعصمنا عن الزيغ والا
عوجاج والركوب على متن اللجاج علم المنطق **مسئلة** المشهور
ان العلم والمعلوم متحدان بالذات والتصور والتصديق
مختلفان بالحقيقة وان التصور يتعلق بكل شيء حتى التصديق
وفيه اشكال لان التصور المتعلق بالتصديق يجب ان يكون
متحدا به بناء على قاعدة الاتحاد وذلك ينافي اختلافهما قال
الافضل اعترض بذلك فخر الدين الاسترابادي على المحقق الدواني
واقول مراد المحقق من قوله باتحاد العلم والمعلوم اتحاد
العلم مع ما هو المعلوم بالحقيقة اعني الذات مع وصف المعلو
مية لا المعلوم بالمجاز اعني ذات الموصوف وحدها وهذا
بناء على تحقيقه المشهور وهو ان العرض والعرضي متحدان
بالذات ومتغايران باعتبار العرضي لا بشرط والعرض
بشرط لا عن الموصوف فاذا تعقلنا الانسان مثلا فهناك
شيء هو نفس مهيته ومعنى زائد عليه هو معلوميته اذ لو كانت
هي نفس المهية لزم ان يكون الانسان الخارجي من غير حصوله

خلط بالموصوف
وبتجرده عنه

العقلي معلوما وهو باطل ضرورة فهذا المعنى الزائد لابشرط
هو المعلوم بالذات وبشرط لا هو العلم وبنفس الانسان هو المعلوم
بالعرض فلا يلزم في صورة تعلق التصور بالتصديق اتحاد التصور
بعينه التصديق حتى ينافي اختلافهما بالحقيقة هذا ما قالوا اقول
حقيقة العلم المقسم الى القسمين عند جمهور المحققين من الفلا
سفة والمتكلمين ومنهم الدواني هي الصورة الحاصلة عند العالم
ولذا اسندوا تعريفه بحصول الصورة على المسامحة والظاهر ان مراد
هم بالعلم في مسئلة الاتحاد هو تلك الحقيقة لا المعنى المصدري
وان الحكم باتحاده مع المعلوم مبني على ما هو المختار عند المحققين
من كون حصول الاشياء في الاذهان انما هو بانفسها لا باشبا
حها وامثالها الا على التحقيق المخصوص بالمحقق الدواني من التغاير
الاعتباري بين العرض والعرضي كيف ولو كان مبنيا عليه لكان
الانسب ان يقال العلم هو العالم وقد اجاب عن الاشكال
صاحب السلم تبعا للمحقق الهروي بان العلم في مسئلة الاتحاد
بمعنى الصورة العلمية التي هي علم بحسب النظر الجلي والنظر
الدقيق يحكم بانها انما صارت علما لان الحالة الادراكية قد
خالطت بها في وجودها الانطباعي بخلط رابطي اتحادي
كخلط الحالة الذوقية بالمذوقات والسمعية بالمسموعات

فا

فالمنقسم الى التصور والتصديق هي تلك الحالة فتفاوتهما
كتفاوت النوم واليقظة العارضين لذات واحدة اقول
فيه بحث اما اولا فلان اثبات الحالة المذكورة بما ذكره المحقق
الهروي تمهيد لدفع الاشكال المشهور في كون الصورة الجوهرية
جوهرا وكيفا من ان الشيء اذا حصل في الذهن حصل له وصف
يحمل عليه فيقال صورة علمية وعلم فهذا المحمول ليس نفس الموضوع
ولا ذاتيا له والا لكان محمولا عليه حال كونه في الخارج ايضا ضر
ورة امتناع انسلاخ الذات عن ذاتياتها في ظرف ما فهذا
الحمل عرضي مثل حمل الكاتب على الانسان فالعلم حقيقة هو العارض
وهو من مقولة الكيف والمعروض يكون جوهرا او كيفا او غيرهما
من المقولات يرد عليه ان ذلك العارض يجوز ان يكون هو
حصول الشيء في الذهن وقيامه به ولا شك انه امر اعتباري
ليس له حقيقة محصلة صالحة للاندراج تحت مقولة واما ثانيا
فلان الخلط الرابطي الاتحادي بين الصورة الجوهرية والحالة
الكيفية غير معقول لانه لو كان لتلك الحالة وجود مغاير
لوجود الصورة كالبياض بالنسبة الى الجسم فاما محلها هي الصورة
فيكون عالمة لا علما او النفس فيكون الصورة والحالة عرضين
قائمين بمحل واحد فيمتنع الحمل بينهما كحمل الكتابة على الضحك

ووجود تعلق بينهما باية علاقة فرضت لا يصح الحمل وان لم
يكن لها وجود كذلك فاما هي موجودة بوجود الصورة با
لذات فيلزم ذاتية الحمل او بالعرض فالموجود حقيقة هو
الصورة وانما ينسب وجودها الى الحالة لكونها منتزعة منها
كمفهوم المشتقات من موضوعاتها فلم تكن حقيقة محصلة
والحاصل ان عروض الحالة كعروض البياض للجسم او كعروض الا
بيض له فعلى الاول يمتنع الحمل بينهما ويلزم ان تكون عالمة وعلى
الثاني تكون حقيقة اعتبارية لا محصلة داخلة تحت مقولة لا يقال
مفهوم الابيض حقيقة محصلة لانه هو البياض لكن لا بشرط
على ما حققه المحقق الدواني لانا نقول لو سلم ذلك فلا يجري
فيما نحن فيه اذ ليس هناك امر موجود كالبياض يكون العلم
حقيقة محصلة باعتباره لامتناع قيام ذلك الامر بالصورة
وكذا بالنفس على ما ذكر فتامل نعم لو لم يدع الخلط الارتباطي
الاتحادي بين الحالة والصورة واستشهد في دعوى وجود
حالة مغايرة للصورة بالوجدان لكفى عن مؤنة اقامة البر
هان لكن مدار الجواب على اثبات الخلط الاتحادي وهو مما
يحق ان يضرب فيه مثل الخرط القتادي وما قيل في ابطاله
من ان حمل العرضي على موضوعه انما مصداقه قيام مبدئه

والعلم

والعلم ليس له مبدا يقوم بالصورة واجيب عنه بان ذلك ليس
بمطرد في كل حمل عرضي الا ترى ان الواجب تع يحمل عليه مفهوم
العلم والقدرة مع انه لا مبدا لها نعم يصح ذلك فيما له مبدا فاقول
يرد على السؤال والجواب ان وجود مبدا ما ولو كان معنى اعتباريا
كالعلية والفوقية والعلمية فيما نحن فيه لازم في كل حمل عرضي
نعم لا يلزم وجود مبدا عيني ولا صحة التعبير عنه بلفظ مصدري
واما ما قيل في ابطال اصل الحالة من انها ان لم تكن منكشفة لا
تكون مبدا لانكشاف غيرها وان كانت فاما بحالة اخرى فيلزم
التسلسل واما بنفسها فمناط انكشافها هو قيامها بالنفس ووجودها
لها فقد وجد هذا المناط للصورة فكانت هي ايضا
منكشفة بذاتها من غير احتياج الى الحالة ففيه ان ذلك انما
يتم على من يقول ان مناط المعلومية هو وجود المعلوم للعالم
باحد الانحاء من العينية والناعتية والمعلولية واما لو قيل
بان بعض الطبائع الناعتية تقتضي انكشافها بذاتها لخصوص
طبيعتها النورية دون بعضها فلا واعلم انه قد يقرر اصل
الاشكال في تعلق التصور بمتعلق التصديق فيمكن الجواب
عنه بان التصديق ليس كيفية علمية حتى يلزم اتحاده مع
متعلقه وانما هو كيفية اذعانية من لواحق الادراك كالتمني

والاستفهام ونحوهما على ماذكره المحققون ولذا قسم الشيخ
العلامة في بعض كتبه الى التصور الساذج والتصور المقرون بالتصديق
وعلى هذا ففي تقسيم العلم الى التصور والتصديق مسامحة وان
سلم فالاتحاد بالمعلوم انما هو من خواص العلم التصوري فقط
وقد يقرر في تعلق التصور بنفس التصديق كما قررنا ويجاب
عنه بان اللازم هو اتحاد فرد من التصور بماهية التصديق
وذلك لاينافي التباين النوعي بينهما وفيه ان اتحاد فرد من
احد النوعين المتباينين بماهية الاخر يستلزم اتحاد ماهيته
بها ايضا والا لكان لذلك الفرد ماهيتان متغايرتان ثم
لنا في مبنى الاشكال وهو ان حصول الاشياء في الاذهان با
نفسها كلام لاباس بان نذكره وهو ان اختلاف اللوازم
الخارجية والذهنية للانسان مثلا يدل على اختلاف ماهيته
بحسب الظرفين فكيف يكون الصورة الذهنية هي المهية الخا
رجية لايقال تلك لوازم الوجود الخارجي والذهني لا اللوازم
نفس المهية لانا نقول الوجود امر انتزاعي مصداقه نفس تلك
المهية لا امر زائد عليه منضم اليه الا عند المشائين القائلين
بالجعل المؤلف والمحققون على خلافه وانما كلامنا معهم فلزوم
تلك اللوازم للوجودين يرجع الى لزومها لنفس المهية لا

عين

عين لنا ان نتمم الكلام ونقول ولو كان فيما بين الوجودات
اختلاف يمكن استناد اختلاف اللوازم اليه لجاز في كل
مهيتين متغايرتين ان يقال ان اختلاف لوازمهما انما هو
لاختلاف وجوديهما فينسد باب اثبات اختلاف المهيات
قطعا لايقال لو صح ماذكرتم لكان لوازم الوجود هي لوازم
المهية وكانت الاصناف والاشخاص ماهيات مختلفة لاختلا
فها في لوازم الوجود وانسد باب الحكم باتحادها في المهية اصلا
لانا نقول الكانت لوازم الوجود بحيث يستلزم انتفاءها
انتفاء ملزومها بان لايكون لزومها بشرط مفارق كالسواد
اللازم للحبشي بشرط كونه ذا مزاج مخصوص ولذا يزول
السواد بزواله فنلتزم انها لوازم المهية والكانت على خلاف
ذلك كان ملزومها بالحقيقة هي المهية بذلك الشرط
وهي صنف فكانت لوازم صنفية ثم نقول للمشائين
من الراس ان الوجود الخارجي والذهني من لوازم الماهية
الخارجية والذهنية فيلزم تغايرهما بالذات لايقال ليسا
من اللوازم والا لزم وجود المهية ازلا وابدا ولان
الوجود الخارجي منفك في الذهن والذهني في الخارج
لانا نقول لزوم جميع اللوازم انما هو بشرط تقرر الملزوم

والا لزم ثبوتها له حال عدمه واما الانفكاك فانما ينافي اللزوم
اذا كان الملزوم باقيا بتشخصه مع انتفاء ما فرض لازما عنه
وزوال كل من الوجودين يستلزم زوال تشخص المهية قطعا
ومما يشهد بناء على الاصول الفلسفية المشائية على بان الصورة
الذهنية غير الهوية العينية بالذات ان حلول الصورة في الذهن
يقتضي احتياجها اليه لذاتها فلو كانت هي الهوية العينية لزم
عرضية الصورة الجوهرية بحسب الخارج ولو لم يقتض الحلول الا
حتياج الذاتي لم يلزم من ثبوت الهيولى في الجسم القابل للا
نفصال ثبوتها في الاجسام كلها على ان حكمهم بكون الصورة
الجوهرية كيفا ذهنيا كانه شهادة فطرية منهم بتلك الغيرية
فالفطرة العقلية كانها تابى عن ان يخفى قضاءها بالكلية
بل تتقاضى البروز بمقتضاها ومن حيث لا يشعر صاحبها
ولو في الجملة ومصداق هذا الظن ان الاجوبة التي ذكرها
الفضلاء عن اشكال تصادق المقولتين في مادة الصورة
الجوهرية كلها واهية ليس فيها ما تقنع به نفس زكية وتسكن
اليه طبع ذي بصيرة قوية وكذا قولهم بان الوجود الذهني
وجود ظلي لا يترتب عليه الاثار اذ من البين ان الوجود
هو نفس تقرر المهية وان تخيلوا امرا وراءه فظلية الوجود

في قوة ظلية الموجود اذ لو كان الموجود الذهني هو اصل
المهية الخارجية كان تقرره تقررا اصليا كما لا يخفى على من
له حدس صائب ثاقب وايضا اذا تعقلنا الوجود الاصلي
فاما ان يحصل بنفسه فيلزم ترتب الاثار او بظله فيلزم
القول بالشبح ولا يمكن ان يقال يحصل بنفسه لكن لا يحصل
اصليا والا لزم التسلسل ومما ينبه على ذلك انا اذا تخيلنا
مقدار الجبل بل مقدار كرة العالم لم يمكن حصول ذلك المقدار
بعينه في متخيلتنا بالضرورة القاضية بامتناع حلول ذلك
الكبير في هذا الصغير ولو قيل بان امتناع حلول الكبير في
الصغير انما هو من احكام الهويات العينية قلنا فليكن
استلزام انقسام الحال انقسام محله من ذلك القبيل
وليجز حلول الجزئيات المادية في نفس لعاقلة واما دلائل
الوجود الذهني فلو تمت لدلت على ان المعدومات الخارجية
لها وجود في الذهن لا على ان الموجودات الخارجية انما حصولها
في الذهن بانفسها ولم يقف نظري على دليل له من كلامهم
ولا تعويل على ما يتوهم من انه لا تفاوت في نحو ادراك الا
شياء ولو صح لكفى القول بوجود الاشباح في الاذهان عن الا
ستدلال اذ الاشباح اشياء مدركة حاصلة بانفسها لا محالة

ثم اني لا نتعجب من انهم جعلوا لجميع المعدومات وجودا في نفس
الامر لكونه محكوما عليه باحكام صادقة فيها وجعلوا مناط
صدق ذلك الاحكام هو الوجود الذهني اعني في اذهاننا
ونعلم قطعا ان من تلك الاحكام ما هي صادقة ازلا وابدا كا
لحكم بالامكان فكيف يكون مناطها هو الوجود اللحظي المتجدد
السريع التقضي فان ثبوت المثبت له الذي يدور عليه رحى
ثبوت الاحكام يجب ان يكون بحسب ثبوتها ان ساعة فساعة او
قرنا فقرنا او دهرا فدهرا بل نعلم قطعا انه لولا وجود الممكن
والممتنع في اذهاننا اصلا لكان كونه ممكنا او ممتنعا باقيا
بحاله فقد وقع الالتباس بين تصور المحكوم عليه الواجب
حال الحكم مطلقا ايجابيا كان او سلبيا وبين ثبوته والتصور
هو حصول الشيء بصورته وهو حصول صورته لا نفسه ولا
ضرورة في كون صورته عين حقيقته واما الحكم بنحو المعلومية
والمفهومية فلا يقتضي الا تصوره ايضا وبعد هذا كله فلا عليك
ان تقول بان وجود الاشيا في الاذهان انما هو بالاشباح و
الامثال ولا تبالي بمخالفة المشهور بعد وضوح جلية الحال فان
اتباع الشهرة انما هو وظيفة القاصرين عن الارتقاء الي ذروة
الكمال المتعرفين للحق بالرجال الهائمين في اودية القيل والقال

و

ولنكتف في المقام بهذا المقال لئلا ينجر الي الملام او الملال
مسئلة قال المحقق الدواني استدل الرئيس في الشفا
على ان التصور لا يفيد التصديق بانه ان كان هذا المفرد
المتصور سواء كان موجودا او لا مفيدا للتصديق
فهو ليس موجبا له لان ما لا يختلف حال الشيء بوجوده
وعدمه لا يكون علة له ولو كان لوجوده مدخل في الافادة
لا يكون مفردا بل قضية **اقول** فيه بحث اما اولا فالنقض
بافادة التصور للتصور فان المقدمات جارية فيها
واما الثاني فالحل بان هذا المفرد بوجوده الذهني ربما يفيد
التصديق من غير ان يصدق بوجوده فيه كما في افادة التصور
بعينه فظهر ان ما ذكره مغالطة ومثله غريب عن مثله هذا كلامه
اقول عبارة الشفاء ليس يمكن ان ينتقل الذهن من معنى
واحد مفرد الى التصديق بشيء فان ذلك المعنى ليس حكم وجوده
وعدمه حكما واحدا في ايقاع ذلك التصديق فانه ان كان التصديق
يقع سواء فرض المعنى موجودا او معدوما فليس للمعنى مدخل
في ايقاع التصديق بوجه ما لان موقع التصديق هو علة
التصديق وليس يجوز ان يكون شيء علة لشيء في حالة وجوده
وعدمه فلا يقع بالمفرد كفاية من غير تحصيل وجوده او عدمه

في ذاته او في حاله فلا يكون مؤديا الى التصديق بغير شيء واذا
قرنت بالمعنى وجودا او عدما فقد اضيف اليه معنى اخر قال
المحقق الهروي بعد نقل الكلام الدواني وانا قلت تحقيق
الكلام وتوضيح المرام ان المعلول حقيقة ليس الا وجوده
في نفسه او في حاله وبالجملة هو مفاد الهيئة التركيبية على ما تقرر
عند المشائين القائلين بالجعل المؤلف وكذا العلة حقيقة
ليس الا وجودها في نفسها او في حالها على ما بينه الشيخ وما
هو معلول بحسب ظرف فعلته بحسب ذلك الظرف يجب ان تحقق
فيه ضرورة ان ما هو معدوم في ظرف لا يحصل منه وجود
شيء في ذلك الظرف فالمعلولية في التصديق انما هي بحسب
ظرف الذهن اذ المعلول فيه ليس نفسه لانها من الحقايق
التصورية بل الصورة العلمية التركيبية اي صورة ثبوت
المحمول للموضوع التي هي حكاية عن الخارج فما هو علته بحسب ذلك
الظرف يجب ان يتحقق فيه وهو ليس الا معنى تركيبيا على ما
تقرر والمعلولية في التصور انما هي بحسب ظرف الخارج اذ المعلول
فيه ليس نفسه لانها لا تصلح للمعلولية بل الهيئة التركيبية الخا
رجية اي حصولها للذهن فما هو علته بحسب ذلك الظرف
يجب ان يكون موجودا فيه والامر كذلك اذ حصول صورة
المعرف

المعرف للذهن علة لحصول صورة المعرف له وهذا البيان
كما يدل على امتناع اكتساب التصديق من التصور يدل على
امتناع التصور من التصديق انتهى وعليه بحوث اما اولا
فلان هذا الكلام منه دليل مستانف على الدعوى مبني على ثلث
مقدمات الاولى ان العلة وكذا المعلول لا يكون الا هيئة
تركيبية على ما مشى عليه المشاؤن الثانية ان المعلول المكتسب
في التصور هيئة خارجية بخلاف التصديق الثالثة ان كل معلول
هو في ظرف فيجب كون علته ايضا فيه وعليه بحوث اما اولا
فلا بتنائه على القول بالجعل المؤلف والتحقيق خلافه على ما
اختاره هذا المحقق في تعليقاته على شرح المواقف الا ان يقال
انه تقرير دليل من جانب المشائين بناء على اصولهم لا انه مرضي
عنده قيل البناء على الجعل المؤلف لغو اذ القائلون انما بالبسيط
يسندون قوام اصل الماهية الى الجاعل واما خلط الماهية بالوجود
فالى ساير العلل اقول عندي انه خلط للجعلين واما ثانيا
فلان القول بالجعل المؤلف لا يقتضي ان يكون العلة ولا المعلول
هيئة تركيبية بل مفادها بل ولا مفاد كل هيئة ولو من الهليات
المركبة بل مفاد الهلية الا البسيطة والمفاد هو المحكي عنه للهيئة
الحكائية اعني المصداق والمطابق للنسبة الرابطية الانتزاعية

لانفسها وما قيل ان المحكي عنه قد يراد به نفس النسبة لا
باعتبار حضوص لحاظ العقل وهو المفاد غير مفيد اذ هذا
المفاد ليس بمكتسب قطعا واما ثالثا فلان البديهية والنظرية
والكسب والاكتساب انما هي عند المحقق من صفات المعلوم
الذي هو الشيء من حيث هو هو لا العلم الذي هو الشيء من حيث
قيامه بالذهن واكتنافه بالعوارض الذهنية على عكس
ماهو المشهور عند الجمهور ولا فرق بين التصور والتصديق
في ذلك على المذهبين والمعلوم فيهما ليس الا امرا ذهنيا كما
ان العلم فيهما خارجي فكون المعلول والعلة في احدهما هيئة
خارجية وفي الاخر ذهنية لا يصح على شيء من المذهبين
قيل اتصاف الذهن بالمعلوم التصوري انتزاعي بحسب الخارج
وبالمعلوم التصديقي انتزاعي ذهني ولا اظن ان لهذا الكلام
معنى محصلا واما رابعا فلان تخصيص العلة بالهيئة التركيبية
منقوض بلوازم الماهية فانها معلولة لنفسها من غير مد
خلية للوجود اصلا على ما يفهم من كلام الشيخ الرئيس الا ان يقال
مراده نفي مدخلية خصوصية احد الموجودين لا مطلقا واما
خامسا فلما اقول انه منقوض بعلية الواجب تع ونقل سوفان
وجوده عين ذاته فلا هيئة تركيبية هناك الا ان يخصص

الكلام

الكلام بالممكنات واما سادسا فلان الحكم بوجوب اتحاد
ظرفي العلة والمعلول منقوض بالعلة الغائية وعدم المانع مثل
الكلام في العلل القريبة والغائية انما هي عليتها القريبة لفاعلية
الفاعل لا لنفس المعلول اقول كون الكاسب الذي هو كالمعد
علة قريبة للمكتسب ممنوع على انا ننقل الكلام الى فاعلية الفاعل
فان كانت خارجية بقي النقض المذكور والا قام النقض بعليتها
للمفعول الا ان يقال ان العلة له انما هو الفاعل لا وصف الفاعلية
المنتزعة عنه وفيه نظر واما عدم المانع فقيل كاشف عن امر
وجودي لازم كوجود الفضاء لعدم الباب المانع للدخول
وقيل المراد ما هو علة بحسب وجوده لا عدمه كالمانع واما المعد
فهو لازم الوجود في ظرف المعلول وان كان قبله لا معه واما عدمه
فكعدم المانع اقول لو تم الجواب عن الغائية بالتخصيص
بالقريبة كفى ذلك في دفع النقض بعدم المانع والمعد اذ هما
شرطان لفعل الفاعل او لقبول القابل واما سابعا فللنقض
بعلية المبدا الفياض للصور الذهنية قيل هي كلها بالنسبة اليه
خارجية اقول النقض بها انما هو من حيث هي ذهنية فان الو
جود الذهني كالخارجي في الامكان ولوازمه قيل انها بما هي
ذهنية انما هي منتزعة عن الخارجية مجعولة بجعلها لا بجعل

مستانف اقول الكلام فى وجودها بعد الانتزاع لا قبله
واما ثامنا فلان المكتسب فى التصديق انما هو الكيفية الاذ
عانية الخارجية اذ النسبة الذهنية الحكائية موجودة مع
الشك قبل الكسب لو قيل ان المكتسب هو الادراك المكيف
بتلك الكيفية فهو ايضا خارجي قيل ان متعلق الاذعان هو
النسبة الحكائية لا من حيث قيامها بالذهن واكتنافها بالعو
رض الذهنية والمكتسب هي تلك النسبة من حيث انها متعلقة
للاذعان متكيفة به ولما كانت نفس النسبة ذهنية فتكيفها
ايضا ذهني اقول لك ان تقول لما كانت الكيفية خارجية فا
لتكيف بها ايضا خارجي واما تاسعا فلما اقول قوله المعلول فى
التصديق ليس بنفسه ان اراد نفسه من غير اعتبار هيئة حصولها
للذهن فدليله هو عدم صلاحيته للمعلولية كما فى التصور
وقد بقي احتمال كون المعلول نفسه بذلك الاعتبار والمهم انما
هو نفي هذا الاحتمال فقد فاته ما يعنيه فى الاستدلال و
ذلك غريب عن مثله وان اراد نفسه ولو بذلك الاعتبار فنقول
قوله لانها من الحقايق التصورية ان اراد انه من الحقايق التي
يتعلق بها التصور بناء على انه يتعلق بكل شيء فذلك لا يوجب
امتناع اكتسابه ولا خروجه عن حقيقته وان اراد انه من

الحقايق

الحقايق التي يصدق عليها التصور لا التصديق فممنوع والسند
ظاهر وبالجملة ففى العبارة مغالطة وذلك غريب عن مثله ايضا
وقد سعى فى توجيه كلام المحقق واصلاحه ملك علماء عصرنا بما
وسعه وسعه ثم قال وهل يصلح العطار ما افسد الدهر
اقول وما قال بعض اتباع المحقق فى اصلاح كلام الشيخ من ان
التصور عبارة عن مجرد التمثل الذهني من غير ان يعتبر فيه
مطابقة ولا عدمها بخلاف التصديق فانه لكونه بدا ته حكاية
عن الواقع يعتبر فيه ذلك فالمطلوب فى كسب التصور هو الار
تسام المحض والتقرر البحت وفى التصديق هو الوجود والعدم
الرابطيان الحكائيان فكاسب كل منهما يجب ان يكون من جنسه
ولذا لا يفيد الاوسط ثبوت الاكبر للاصغر الا من حيث وضعه
اوحمله لهما او عليهما بخلاف المعرف بالنسبة الى المعرف فاقول
فيه انه لم يثبت امتناع تادية التمثل المحض الى الهيئة وبالعكس
ولا استشهاد بالاوسط والمعرف رجوع الى الاستقراء وحصر
للطرق فى المعهود المعروف وذا لا يفيد الا الظن الذي لا يغني
من الحق شيئا ثم اقول قال ليس مراد الشيخ من ذلك الكلام
الاستدلال على امتناع اكتساب التصديق من التصور
فان المفرد احض من التصور بل اثبات انه لا بد فى كاسب

ملك العلماء

التصديق من التاليف كليا وفي كاسب التصور اكثريا بدليل
انه ذكر بعده لكلام المنقول بلا فاصلة واما التصور فانه كثيرا
ما يقع بمعنى مفرد كما سيتضح لك في موضعه وذلك في قليل من
الاشياء ومع ذلك فهو في الاكثر الامر ناقص رديء بل الموقع
للتصور في اكثر الاشياء معان مؤلفة قال وليت شعري كيف
خفي ذلك على المحقق الدواني مع وضوحه لكن يتجه نقضه وحمله
على ما هو مراد الرئيس ايضا بادنى تغيير وهو ان يقال بدل
قوله من غير ان يصدق بوجوده فيه من غير ان يعتبر التاليف
بينه وبين وجوده **اقول** نعم اول كلام الرئيس يفيد ان المدعي
عدم كفاية المفرد في التصديق وهو اعم من عدم كفاية التصور
فيه فان نفي الاخص اعم من نفي الاعم والاعم لا يدل على الاخص لكن
آخر كلامه انجر الى دعوى الاخص فان الظاهر من قوله فلا يقع
بالمفرد كفاية من غير تحصيل وجوده في ذاته او في حاله انه اراد
بتحصيل الوجودين تصديق العقدين الهليين وان احتمل
ارادة تصور المفهومين فقد استنتج من الدليل دعوى الاخص
ثم جعله دليلا على الاعم حيث قال واذا قرنت بالمعنى وجودا او
عدما فقد اضيف اليه معنى آخر فالظاهر ان المحقق الدواني
اخذ محصول جملة كلامه ووصل الى كنه مرامه وربما خالج

قلبي

قلبي في توجيه كلام الرئيس وجه مبني على مقدمات الاولى ان
الكاسب لا بد له من علاقة ذاتية بالمكتسب لان الكاسب هو
المفيد بطريق الاستلزام الثانية ان العلاقة بين العلمين انما
هي العلاقة بين المعلومين فانا نعلم ان هذا الحجر اذا لم يكن له
علاقة بذلك الشجر لم يؤد علم احدهما الى علم الآخر الثالثة
ان معلوم التصديقي بما هو معلوم انما هو في نفسه حكاية عن
ثبوت واقعي محمولي او رابطي او لا ثبوت كذلك وياتي لذاته
عن نسبته نفيه اليه كيف لا ومتعلق التكذيب والانكار متعلق
لا مصدق به والمعلوم التصوري بما هو كذلك لا يحاكي ثبوتا
او لا ثبوتا واقعيا ولا يأبى عن نسبتهما اليه وما قالوا من
ان كل متصور ولو معدوما خارجيا فهو ثابت في نفس الامر فليس
معناه انه يحاكي ذلك الثبوت وهو معتبر فيه بل انه يعرض له
الثبوت من خارج من غير اقتضائه له ومحاكاته عنه الرابعة
ان ما ليس يعتبر له ثبوت او عدم واقعي فلا يتصور من حيث
هو كذلك علاقة الاستلزام بالعلية او المعلولية لما له ثبوت
او عدم واقعي كيف ومعنى الاستلزام هو استصحاب وجود هذا
او عدمه في الواقع لوجود ذاك او عدمه فقد لاح من المقدمتين
الاخيرتين ان المعلوم التصوري بما هو كذلك ليس له علاقة

استلزامه بالمعلوم التصديقي كيف ولو كان له بذاته تلك
العلاقة لكان استلزامه له باقيا سواء اضيف اليه واعتبر معه
وجود او عدم لبقاء المعلوم التصوري بذاته في الحالين فيكون
شيء مستلزما بوجوده وعدمه لاخر وهذا غير معقول لا يقال
يجوز ان يعتبر الوجود حينئذ بطريق التصور ويكفي ذلك في
حصول العلاقة لانا نقول ان جعلنا المدعى اعم فذاك والا فنقول
اعتبار الوجود في المعلوم التصوري بوجه التصور لا يكفي في
علاقة استلزامه للمعلوم التصديقي لان اعتباره بوجه التصور
لا ينافي اضافة العدم اليه بوجه التصور بل التصديق ايضا
بل الاعتبار المذكور حاصل مع تلك الاضافة فيلزم ما لزم
مع عدم ذلك الاعتبار بعينه فاذن ثبت ان المعلومين للتصور
والتصديق لا علاقة بينهما من حيث هما كذلك فلا يكون بين
عليهما علاقة بحكم المقدمة الثانية فيمتنع الكسب والاكتساب
بينهما بحكم الاولى وهذا التوجيه مما ينبه لتمامه بمقدماته
الحدس الضعيف والوجدان السخيف وكلام الرئيس ظاهر
الانطباق عليه فان اعجبك وامكنك تطبيق كلام الهروي
عليه وارجاع توجيه بعض اتباعه اليه فالامر اليك ولا عليك
وان رابك شيء من المقدمات او ظهر لك خلل فيها فتذكر مثل ع

العطار

العطار والدهر والله هو المصرف للدهر المدبر للامر **مسئلة**
قالوا الحجة اما استدلال بحال الكلي على الجزئي فقياس او با
لعكس فاستقراء او بحال احد الجزئيين على الاخر فتمثيل و
نقض عكس تعريف القياس بمثل قولنا الانسان ناطق او
الحيوان ناطق وكل ناطق متعجب واجيب بوجهين الاول ان
الاستدلال في ذلك ايضا بحال الكلي اي الاوسط على حال الجزئي
اي افراد الاصغر **قال** الفاضل مرزاجان فيه نظر لان الاستدلال
انما هو بحال افراد الاوسط اي موضوع الكبرى فيكون بحال
الجزئي سلمنا انه بحال الكلي بناء على اعتبار مفهوم الاوسط
في الصغرى فيكون له مدخل وان لم يثبت له حال لكن لا شك
انه بحال الجزئي ايضا فاعتبار الكلي دون الجزئي تحكم لا يقال
يصدق عليه انه بحال الكلي ولا ينافيه ان يكون بحال الجزئي
ايضا فلا ننفيه لانا نقول بعد الاغماض عن كونه تكلفا
يدخل فيه الاستقراء اذا كانت الجزئيات المستقراة كليات
في نفسها اذ لعنوانها الكلية مدخل في الاستدلال وفي ثبوت
الحكم لاشخاصها وبالجملة فالكلية والجزئية يجب اعتبارهما
بحسب الموضوع المذكور والا فالاستقراء استدلال بالجزئيات
على الجزئيات الثاني ان الاصغر في المثال الاول والكان

مساويا للاوسط وفي الثاني اعم منه بحسب الصدق لكنه اخص
بحسب المفهوم قال وفيه اي لان الحيوان ليس بجنس اضافي
للناطق ولا بحقيقي وثانيا ان دعوى الاخصية فيما اذا كان الا
صغر جنسا للاوسط مع انه تعسف ظاهر يوجب دخول الا
ستقراء والتمثيل في القياس اذا كانت الجزئيات المستقراة وكالا
صل والفرع كليات مندرجا تحت كلي فوقها كالخمر والنبيذ تحت
المسكر وذلك لما تقرر عندهم ان كل كلي فان العقل يجوز صدقه
على افراد كلي اخر نظرا الي مجرد المفهوم ولو متباينين كالانسان
والفرس ويجوز صدقه بدله فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا
لس وكلية وجزئية متعاكسة وثالثا ان في جميع الاقيسة استد
لال بالجزئي على الكلي وعكسه ايضا فاعتبار احدهما دون الآخر
تحكم ورابعا ان القياس يدخل في الاستقراء لما ذكر بعينه ثم
النقض بمثل هذا زيد وزيد انسان لا يندفع بشيء من الو
جهين والقول بان الجزئي لا يحمل ايجابا الا على نفسه لعدم التغاير
ولا على غيره لعدم الاتحاد يرد عليه ان التغاير الاعتباري كاف
في الحمل على انه قول المحدثين على خلاف راي الشيخ وغيره من
المتقدمين والتقسيم المذكور ثابت عن الجمهور ثم اقول لو ذ
هبنا الى ما ذهب اليه الاوائل من ان الحكم في جميع القضايا انما

هو على المفهوم لانه المعلوم بالذات كما نقل عن الشيخين ابي نصر
وابي علي اندفع الوجه الاول والظاهر انهم تسامحوا في التقسيم
اعتمادا على ظهور المراد للناظر في تفصيل كل قسم كما تسامحوا في
تعريف الواجب بما يقتضي ذاته وجوده مع ان الوجود عندهم
عين ذاته فلا اقتضاء وفي تعريف الجسم بقابل الابعاد الثلثة
مع ان القابل هو جزؤه اعني الصورة لكنه هو الجسم في بادي النظر
هذا كلامه محررا من نسخة سقيمة اقول الايراد الواضح على التقسيم
انه ليس بحاصر لخروج الاستدلال بحال الكلي على الكلي عنه الا انهم
نظروا الي ان الكلي المستدل به يجب اعتبار صدقه على المستدل عليه
كلا او بعضا او اعتبار صدق اخر عليهما فكانهم ارادوا بالكلي
المفهوم المعتبر صدقه على اخر وبالجزئي ما صدق هو عليه كليا او
جزئيا فالحاصل ان الامرين الذين يستدل بحال احدهما على الآخر
اما ان يكون مناط الاستدلال اعتبار اندراج احدهما تحت الآخر
كليا او جزئيا فقياس ان كان الاندراج للمستدل عليه تحت المستدل
به او ان كان الاستدلال بحال المندرج فيه على المندرج واستقراء
ان كان بالعكس او اعتبار اندراجهما تحت ثالث فتمثيل وعلى
هذا يندفع الايرادات كلها فاعتبر واستبصر علم الطب
مسئلة اتفق الحكماء والاطباء على ان اعدل الامزجة هو مزاج

الانسان وفيه اشكال لان الاعتدال الحقيقي محال باجماعهم فخروج
الانسان عنه في اية كيفية من الفاعليتين والمنفعليتين كانت
فالانقص منه في تلك الكيفية الازيد في ضدها اقرب الى الا
عتدال الحقيقي منه قال الصدر الشيرازي في شرح الهداية الاثيرية
واجاب عنه العلامة الدواني على ما رايته في مسودة بخطه
ان خروجه عن الاعتدال قد يكون الى الحر وقد يكون الى البرد
اعني بذلك ان الخارج عن الاعتدال في اي طرف يفرض الى
حد ما هو مزاج الانسان فكان المعتدل الحقيقي مركزا والبعد
عنه في الخروج الى الاطراف بمنزلة دائرة وهو عرض مزاج الانسان
ثم نظر فيه بوجهين الاول ان مدار ما ذكره على ان عرض المزاج
عندهم عبارة عن امتداد متوهم في مراتب النسب الحاصلة
بين الكيفيات المختلفة وقد صرحوا بوجوب انحفاظ النسبة
في مراتب عرض المزاج كيف وقد قرر وا ان الخروج عن الا
عتدال الطبي كالخروج من الاعتدال الحقيقي انما يتصور بانحاء
ثمانية لا غير خلافا للكاتبي وذلك انما يستقيم اذا كان العرض
هو الامتداد المتوهم في مراتب الكميات والكيفيات عدة وشدة
مع حفظ النسبة في الجميع والثاني ان غلبة العنصرين الثقيلين
على بدن الانسان يوجب غلبة البرد على مزاجه فخروجه عن

عن الاعتدال الحقيقي لا يمكن ان ينسب تارة الى طرف وتارة
الى اخر هذا كلامه ملخصا اقول الوجهان مندفعان اما الاول ملخصا
فلان وجود العرض للمزاج الانسان في مراتب الكميات
والكيفيات لا ينافي وجود عرض له في مراتب النسب ايضا و
النسبة الواجبة الانحفاظ لا يلزم ان تكون متعينة بحيث لا
يكون تحتها نسب متفاوتة بل هي نسبة كلية تتصور على
مراتب مختلفة جزئية فالواجب في مزاج الانسان اذا كان
نسبة ما دون النصف وما فوق الثلث مثلا فيما بين كل
ضدين من الكيفيات الاربعة احتمل تلك النسبة مراتب كثيرة
من النسب كنسبة الخمسة الى الاثني عشر ونسبة التسعة و
العشرة والاحد عشر الى الاربعة والعشرين وغير ذلك من
النسب العددية بل الصمية ايضا ولو كانت النسبة الواجبة
الانحفاظ متعينة بحيث لا يقبل تفاوت المراتب لم يتات
اختلاف اصناف الانسان واشخاصه في الاعتدال ولم
يتصور خروج شخص عن اعتداله ولا عروض مرض له اصلا
واما الثاني فلان غلبة العنصرين الثقيلين الباردين
بحسب الكمية لا يوجب غلبتهما بحسب الكيفية ايضا قال الرئيس
في الشفاء وربما كان اسطقس مغلوبا في الكمية لكنه قوي

نغلب

في الكيفية وربما كان بالعكس ويشبه ان يكون الغالب في الكم
في الميل والكان لا يغلب في الكيف انتهى وما اجاب به الصدر
عن الاشكال من ان كون الاحر من الانسان والابرد منه اعدل حين
خروجه عن الاعتدال الحقيقي الى احدى الفاعليتين انما يلزم اذا
لم يكن شيء مما اخرج منه عن الاعتدال في احدى المنفعليتين
وهو غير معلوم بل الواقع خلافه فاقول فيه انه تسليم لجواز
كون غير الانسان اعدل منه في الفاعليتين فقط ولا يخفى
فساده على اصولهم لاستلزامه كون ذلك الغير اولى بفيضان
نفس اشرف عليه وايضا الظاهر من كلامهم اعدلية الانسان
بالنسبة الى سائر المركبات في جميع الكيفيات ولو كان المراد لا
عدلية مطلقا ولو في كيفيتين فقط فالفاعلتان اولى بالاعتبار
من المنفعلتين فيصح اطلاق القول بان غير الانسان يكون اعدل
منه ولا يخفى فساده ايضا على ان خروج الانسان من الاعتدال
اذا كان في البرودة واليبوسة فالاحر الارطب منه اقرب منه
الى الاعتدال في الفاعليتين والمنفعليتين معا فالقول بامتنا
عه مما لا دليل عليه كما لا دليل على امتناع الاخر وحده نعم يمكن
الجواب عن الاشكال بانه انما يلزم كون الانقص من الانسان
في الكيفية الخارجة عن الاعتدال اعدل منه لو كان ذلك الانقص

ازيد

ازيد من المعتدل الحقيقي في تلك الكيفية او انقص منه نقصانا
اقل من زيادة الانسان فيها وهو ممنوع لجواز ان يكون الانقص
من الانسان في تلك الكيفية انقص من المعتدل الحقيقي فيها
ايضا نقصانا اشد في مرتبة النقص من زيادة الانسان فيها و
مجرد تصور وجود الانقص بالوجهين المذكورين
لا يدل على وجوده حتى يتم النقض وما يقال في اثبات الاعدل
من ان بعضا من الادوية والاغذية بحيث اذا تناوله الانسان
يشتد اعتداله الطبي ويصير اميل الى الاعتدال الحقيقي ففيه ان
ذلك انما هو لمضادة كيفية المتناول للكيفية الخارجة عن
الاعتدال الطبي وذلك لا يوجب كون المتناول اعدل من الا
نسان في تينك الكيفيتين بل غلبة تلك الكيفية المضادة
في المتناول كافية في تعديله لمزاج الانسان والحاصل ان الكيفية
الاعتدالية الحاصلة من تناول الاغذية والادوية المعتدلة انما
هي كيفية ممتزجة من كيفيتي بدن الانسان وكيفية المتناول
كما يحصل من خلط ماء حار بماء بارد كيفية فاترة معتدلة على
ان تاثير الدواء والغذاء في بدن الانسان انما هو بعد تصرف
الطبيعة فيهما وتغييرها لهما تغييرا كيفيا وللغذاء نوعيا ايضا
فتلك الكيفية انما تحصل لهما بتاثير الطبيعة بالقسر ولذا يقال

لكل منهما المعتدل بالقوة كيف ولو كانت حاصلة لهما في
ذاتهما بالطبع لكانا في عرض المزاج الانساني فكانا من افراده
فان النفس الفائضة على الممتزج انما تتبع المزاج عندهم ومما
قال المحقق الدواني في انموذجه جوابا عن اصل الاشكال من
ان الخروج عن الاعتدال عبارة عن التفاوت بين مقادير
الكيفيات وعدم كونها على حد التساوي فكلما كان التفاوت
اكثر كان عن الاعتدال ابعد مثلا التفاوت بين العشرة وتسعة
اعشار اقل من التفاوت بين نصف العشرة والعشرين فاذا
فرضنا ان كيفيات مزاج الانسان على النسبة الاولى ومزاج غيره
على النسبة الثانية او نسبة اخرى يكون التفاوت فيها اكثر كان
غيره ابعد عن الاعتدال الحقيقي فيرد على ظاهره ان مزاج غيره
قد يكون على نسبة يكون التفاوت فيها اقل كالخمس والاربعة اخماس
مثلا فيكون ذلك الغير اقرب الى الاعتدال منه ولا شك ان كل
نسبة تفرض يتصور نسبة اقل في التفاوت منها فالمفيد هو الجواب
المذكور في الصدر الذي نقل عنه الصدر ولنكتف بهذا القدر
من المقال لئلا يخرج الكلام عن الاعتدال العلم الطبيعي قالوا
في اثبات الصورة النوعية ان اختلاف الاثار في الاجسام لا يمكن
استناده الى الجسمية لاشتراكها بين الاجسام كلها فلكية او

عنصر

عنصرية ولا الى الهيولى لكونها قابلة فلا تكون فاعلة لامتناع
اجتماع وصفي القبول والفعل في شيء واحد من جهة واحدة فلا
بد من امر اخر يكون هو المؤثر وذلك الامر ليس خارجا عن
حقايق انواع الاجسام لان كل نوع انما يقتضي اثاره لذاته ضرورة
ففي كل نوع امر بل هو داخل مختص به مبدأ للاثار المختصة به وهو
المسمى بالصورة النوعية قال الفاضل مرزاجان لم لا يجوز ان يكون
ذلك الامر الغير الخارج هو مجموع الهيولى والصورة الجسمية و
هذا الايراد وان امكن دفعه عن العنصريات بان هيولاها مشتركة
كالجسمية بدليل الانقلاب فالمركب مشترك ايضا فلا مدفع
له في الفلكيات اذ هيولى كل فلك حقيقة على حدة عندهم فلا
يكون المركب مشتركا وكون الهيولى قابلة وهي جزء من المركب
لا ينافي علية المجموع هذا كلامه اقول ان كان امتناع كون الشيء
الواحد قابلا وفاعلا من جهة واحدة لاجل ان نسبة القابل
الى مقبوله بالامكان ونسبة الفاعل من حيث هو فاعل الى مفعوله
بالوجوب فالايراد في محله لان النسبة الامكانية للهيولى لا ينافي
النسبة الوجوبية للمجموع وان كان لاجل ان القبول والفعل حيثيتان
مختلفتان والبسيط لا يكون منشأ لاثرين مختلفين فيمكن دفع
الايراد بان الفاعلية الناقصة اعني الجزئية من الفاعل حيثية

مغايرة لحيثية القابلية فيمتنع اجتماعهما فى الهيولى البسيطة
ولو قيل يجوز ان يكون قابليتها الذاتها و فاعليتها الناقصة بوا
سطة اقترانها بالجسمية قلنا اقترانها بالجسمية هو قبول لها
لها لا غير الا ان يقال القابلية بمعنى القوة الاستعدادية اللازمة
لذات الهيولى من غير مدخلية للجعل فيها غير القبول بمعنى الا
تصاف بالفعل المحتاج الى الجعل ثم نقول يجوز ان يكون مبدا
الاثار فى الفلكيات هو الجسمية المشتركة من حيث حلولها فى
الهيولى المختصة فانها من هذه الحيثية غير مشتركة ثم على اصل
الدليل ايرادات كثيرة غير مخصوصة بالفلكيات واظهرها
وجهان الاول ان اختصاص هيولى كل جسم بصورته النوعية
لا بد له من مخصص فان قالوا المخصص فى الافلاك هيولياتها ا ا
لمختلفة الحقيقة وفى العناصر الاستعدادات المختلفة للمادة المشتركة
الناشية من الصور السابقة قلنا الافلاك قد عرفت حالها و
اختلاف الاستعدادات للهيولى العنصرية يجوز ان يكون هو
المنشأ لاختلاف الاثار الصادرة عن المبدا المفارق على فرض كون
نسبته الى الجميع بالسوية لجواز نشو الاستعدادات من الاثار
السابقة من غير توسط الصور النوعية وما ذكره الصدر من
ان كون الجسم بحيث يستحق اينا غير حصوله فى ذلك الاين وكونه

بحيث

بحيث يقتضى البرد عند عدم القاسر غير البرودة ففى
الجسم مبدا مغاير للاثار غير منفك عنه فان السبب المقتضى
لسهولة تشكل الماء ولرده الى مكانه الطبيعى ووضعه الطبيعى
باق عند جموده وصعوده بالقسر وتكعبه فاقول فيه
انه يجوز ان يكون الاثار المائية مقتضيا بعضها البعض ويكون
الانتهاء الى اثر لازم لا يزول البتة مثل رطوبته او لطافته و
وقد قوامه المخصوصة به فان اصل اللطافة باق مع التجمد و
ان زال كمالها وان سلمنا زوال اصلها فلا نسلم بقاء مبدئها
كيف وان الماء الجامد لا يعود الى السيلان الا بتاثير حرارة قوية
ثم كيف يطرد مثل ذلك فى الهواء والنار فان رطوبة الهواء
وحرارة النار لازمة لهما ما دامتا هواء ونارا والحاصل ان
الاستدلال على مغايرة المبدا لجميع الاثار ببقائه مع زوالها
انما يتم لو كان هناك مبدا باق مع زوال جميع الاثار والاعراض
وذا غير معلوم والثانى ان مبداية الصورة النوعية لاعراض
مختلفة من الاين والكيف والكم من غير توسط بعضها فى بعض
ينافى قولهم بان البسيط لا يصدر عنه اثار مختلفة وان اسندوها
الى صور متعددة بطل قولهم المادة الواحدة لا تتقوم بصورتين
فى درجة واحدة قال الصدر والجواب ان الكيثر يجوز ان يصدر

عن الواحد بجهات متعددة وبشروط مختلفة فالصورة
تفعل بذاتها وتنفعل بحسب المادة وتقتضي حفظ الاين
بشرط الكون في المكان الطبيعي والعود اليه بشرط الخروج
عنه **اقول** لو كان في اقتضا النار مثلا للحرارة واليبوسة
والخفة مدخل لجهات وشروط مختلفة فاما مفارقة فيلزم
زوالها عند زوالها او لازمة فتنقل الكلام اليها ويتسلسل
الا ان يقال هناك جهات اعتبارية غير قادحة في بساطة
النوعية فنقول فليجز اجتماع وصفي القبول والفعل في الهيولى
من جهتين اعتباريتين او جهة حقيقية هي بنفس ذاتها وجهة
اعتبارية غيرها وليستند اختلاف الاثار في الاجسام الى اختلاف
الاستعدادات واما ما يقال انا نعلم بالضرورة ان حقيقتي
الماء والنار مختلفتان في ذاتيهما فلابد من تمايزهما بامر جوهري
مختص ولا لزم تركبهما من الجوهر والعرض **فاقول**
لك ان تسال القايل ما حقيقتا النار والماء عرفهما الناحق
نعرف اختلافهما او اتفاقهما فان قال الماء عنصر بارد رطب
والنار عنصر حار يابس فقد قال بدخول الاعراض في حقيقتهما
وان قال انهما فصلين خاصين نعبر عنهما بلوازمهما لعدم
الاطلاع على حقيقتهما فقل له فكيف عرفت اختلافهما فان

قال

قال باختلاف اثارهما فقد رجع الى الدليل الذي هو تزييفه
وان قال بالضرورة فقل له نعم الضرورة نعم الملجا في حال الضرورة
لمن عيت به الحجة ولكن لم طولت المسافة ولم تدع الضرورة
في اول المسئلة ثم نسأله عن لمية امتناع التركيب من الجوهر
والعرض فان قال لان المركب ان كان عرضا فمحله اما جزءه فيلزم
حلول الجزء في نفسه او خارج عنه فيلزم حلول الجوهر الجزء فيه
وكلاهما محال وان كان جوهرا لزم احتياج الجوهر في تقومه الى
العرض فقل نلتزم هذا الاحتياج فان قال العرض محتاج
الى الجوهر فاحتياج الجوهر اليه دور فاجبه بتغاير الجوهرين
وان قال يلزم عرضية الجوهر لاحتياجه الى المحل الذي يحتاج
اليه العرض الجزء لان المحتاج الى الشيء محتاج اليه فقل ليس
كل محتاج عرضا والا لزم كون المركب من جوهرين عرضا
والاحتياج الحلولي اعني على وجه الاختصاص الناعت غير لازم
وما قيل من ان مميزات انواع الاجسام مقومات للمادة
الجسمية لا يتصور وجودها بدونها اذ لا يمكننا ان نتصور
جسما لا فلكيا ولا عنصريا بسيطا او مركبا والمقوم للجوهر
جوهر فاما حال في المادة او محل لها والثاني باطل لبقاء المادة
بدونه في صورة حال الانقلاب والاول هو المطلوب ففيه

ان استحالة تخلو المادة عن تلك المميزات كاستحالة خلو الجسم
عن الحيز والشكل والمقدار لوجوب تبادل افرادها عليه مع
بقائه بعينه وايضا مميزات الانواع كمميزات الاشخاص التي
ليست بجواهر عندهم والفرق بان هذه تعرض لاسباب خارجة
دون تلك تحكم بل المائية والهوائية ايضا تعرض لاستعدا
دات مادية تابعة لامور اتفاقية واوضاع فلكية وكذا
الفرق بين الصور والاعراض بان الصور يتغير بتغيرها
جواب ماهو بخلاف الاعراض فان من الاعراض ماهو لهيئة
السرير وشكل السيف ووضع البناء يتغير بتغيرها
الجواب فلا يقال في الجواب بعد حصولها ماكان يقال قبلها
من انه خشب او حديد او طين ثم القائل بجوهرية النوعية
مطلقا يمكن الزامه بصور المركبات فان محلها اعني البسائط
العنصرية الممتزجة مستغن عنها والصور البسيطة الباقية
في المركبات عندهم كافية في تقويم مادتها فكانت موجودة
في موضوع اي محل مستغن عن الحال وهب ان البسائط
لتداعيها الى انفكاكها ووصولها الى احيازها محتاجة في بقاء
اجتماعها زمانا يعتد به الى صور حافظة لتركيبها لكنه غير احتيا
جها في قوامها ووجودها وقد تمسك الصدر لاثبات

جوهرية الصور النوعية بانها مباد لفصول الانواع على ماتقرر
من ان الجنس والفصل ماخوذان من المادة والصورة الخارجيتين
والمهية واجبة الانحفاظ عن التغاير بحسب الطرفين وفصول
الجواهر جواهر فكذا الصور المتحدة معها في الحقيقة **اقول** التباين
بالحقيقة بين الفصل والصورة لازم من اتحاد الفصل بالمهية
في الوجود ومغايرة الصورة للمركب فيه فان كون حقيقة واحدة
موجودة بوجودين غير معقول سلمنا ان التغاير في الوجود
لايستلزم التباين في الحقيقة لكن الاتحاد في الوجود ايضا
غير مستلزم لاتحاد الحقيقة فمن اين يلزم كون فصول الجواهر
جواهر وماذكره ايضا من ان المقرر عندهم انه لايجوز ان
يحصل حقيقة محصلة لها وحدة طبيعية كالبسائط العنصرية
ومركباتها الطبيعية من مقولتين مختلفتين وانما يمكن
ذلك في المركبات الاعتبارية والصناعية قال الشيخ في الشفا
ليس كل معنى يقترن بمعنى يوجب ان يجعل له ذاتا احدية
واقعة تحت جنس والالكان الانسان مع البياض نوعا
ومع الفلاحة نوعا اخر فيكون الانسان جنسا ولهذا حكموا
بان مفهومات المشتقات لاحظ لها من التحصيل النوعي
لالتيامها من ذات ما ومبدا ونسبة وبان الانسان العالم

الطويل القائم ليس مندرجا تحت مقولات الكيف والكم و
الوضع الا بالعرض ولا شك ان كلا من النار والماء والهواء وغيرها
حقيقة محصلة ذات وحدة طبيعية فلو لم يكن الجزء المختص
بكل جوهرا كالمشترك بينها لم يكن المجموع جوهرا ولا من مقولة
اخرى ولا يكون له حقيقة محصلة على قياس الحجر الموضوع
بجنب الانسان والواقع خلافه فا قولك لكان المانع من تقوم
حقيقة محصلة من مقولتين امتناع توحد حقيقتين متعد
دتين فكيف توحد المادة والصورة المتغايرتين والكان و
جوب الاحتياج فيما بين اجزاء الماهية الحقيقية فما الدليل على
عدم الاحتياج فيما بين مقولتين بل يجوز احتياج الجوهر بوجه
ما الى العرض القائم به وان استغنى عنه في اصل القوام والوجود
فالاحتياج في اصل الوجود غير لازم اليست المركبات العنصرية
حقايق محصلة عندهم مع ان بسائطها مستغنية بعضها عن
بعض قواما ووجودا والكان ان الحقيقة المحصلة يجب دخولها
تحت مقولة والمركب من مقولتين لا يدخل تحت واحدة
منهما او من غيرهما فقد مر ان المركب من الجوهر والعرض يجوز
كونه جوهرا والكان ان تجويز التقوم من مقولتين يستلزم
وجود حقيقة محصلة من كل معنيين مقترنين فالايجاب

الجزئي

الجزئي غير مستلزم للكلي والكان غير ذلك فليبين وما
كلام الشيخ فانما يفيد رفع الايجاب الكلي وهو صادق فيما
بين معنيين من مقولة ايضا والا فليكن الحرارة مع الرطوبة
نوعا ومع اليبوسة نوعا آخر ومع البياض ثالثا على ان الا
ستظهار بمجرد النقل مما لا يسمن ولا يغني من جوع في مسلك
العقل كيف ولو كان متم الجدوى لكان النقل عن ارسطاطاليس
معلم الرئيس كافيا في اثبات الدعوى ومن هذا البحث والفحص
التام مع ما سبق من الكلام في الهيولي والصورة في اثناء
مسائل الكلام علمت ان كلام المشائين في اثبات جواهر ثلثة
متغائرة في انواع الاجسام لا مادة له من النظام ولا صورة
من الانتظام والعلم عند العزيز العلام العلم الالهي **مسئلة**
قالوا العلة التامة بمعنى الفاعل المستقل بالتاثير متقدمة
بالعلية على المعلول مطلقا واما بمعنى جميع ما يتوقف عليه
فقد يتقدم اذا كانت علة فاعلية وحدها كما في البسيط الصادر
عن الموجب بلا شرط او مانع او معهما او كانت الفاعلية مع
الغائية كما في البسيط الصادر عن المختار واما اذا كانت
الفاعلية مع المادية والصورية بلا غائية كما في المركب الصادر
من الموجب او معها كما فيه من المختار فلا لان مجموع المادية

والصورية هو عين المعلول والشيء لا يتقدم على نفسه فكيف
مع انضمام غيره اليه **قال** الفاضل مرزا جان **اقول** الفرق
بين العلة التامة بحسب المعنيين محل نظر لان الفاعل المستجمع
لجميع شرايط التاثير اما الفاعل المشروط بالاستجماع بمنزلة
المشروط بشرط الوصف او الفاعل في وقت الاستجماع بمنزلة
المشروط مادام الوصف فان كان الاول لا يصح الحكم بتقدمه
مطلقا لانه اذا كان المعلول مركبا لا يتقدم عليه الفاعل بشرط
الاستجماع والا لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان الثاني لم
يصح الحكم بالتلازم بين المتقدم بالعلية ومعلوله **اقول** كانه
جعل المادية والصورية من شرايط التاثير في المركب والظاهر
ان التاثير في المركب هو التاثير فيهما فلو كانا من شرايط التا
ثير فيه كان وجودهما شرطا للتاثير فيهما المتقدم على و
جودهما وهو دور الا ان يقال ان التاثير في المركب هو ربط
المادية بالصورية لكن الارتباط بينهما لازم لحقيقتهما بل لحقيقة
الصورية فلا يحتاج الى جعل مستانف ولو جاز احتياجه
اليه لم يكن تقدم المادية والصورية على العلة التامة بمعنى
جميع ما يتوقف عليه منافيا لتقدمها على المعلول لان المعلول
هو مجموع المادة والصورة بشرط الارتباط بينهما واعلم

ان

ان المحققين ومنهم المحقق الشريف جوزوا بناء على عدم لزوم
التقدم للعلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه كونها عين
المعلول ولذا عولوا في جواب الايراد على الدليل المشهور
في اثبات الواجب من ان علة مجموع الممكنات لا يكون نفسه
ولا جزءه فيكون خارجا عنه بان المراد اما العلة التامة فيجوز
ان يكون نفسه او الفاعلية فيجوز ان تكون جزءه على ان المراد
هو الفاعل لكن لا مطلقا بل المستقل بالتاثير بان لا يستند
المعلول الا اليه او الى ما يستند اليه ولم يمل احد منهم الى اختيار
ارادة العلة التامة وانكر التجويز المذكور المحقق الدواني
في رسالته القديمة لاثبات الواجب قائلا اولا لو جاز ذلك
لكفى الممكن في وجوده نفسه ولو توجه ذلك لتوجه منع احتياج
الممكن الى غيره ابتداء ولم يلزم تسلسل الممكنات اصلا و
انسد باب اثبات الصانع بطريق الامكان وان امكن
اثباته بطريق الحدوث لان الحادث لا يكون علة لنفسه
ولا كفى ذاته في وجوده فكان قديما بل نقول ينسد بطريق
الحدوث ايضا لجواز انتهاء الحوادث الى ممكن قديم على نهج
انتهائها الى الواجب من غير فرق وثانيا لو كان ممكن
ما ولو مجموعا من احاد علة تامة لنفسه لوجب وجوده

بالنظر الى ذاته لوجوب الوجود بالنظر الى العلة التامة فكان
واجبا لصدق مفهومه الخارج من التقسيم المشهور عليه
اذ لا ينافي ذلك احتياج المجموع الى جزئه وان امكن التقسيم
بوجه آخر يخرج ذلك الممكن عن الواجب الخارج منه بان
يقال الموجود اما ان يحتاج الى غيره اولا و ثالثا العلة التامة
اما فاعلية وحدها او مشتملة عليها لان احتياج الممكن الى
ما يعطيه الوجود ضروري فلو كان علة تامة لنفسه لكان اما
فاعلا لنفسه وهو محال لوجوب تقدمه او مشتملا عليه
فيكون جزءه فاعلا مستقلا وهو ايضا محال كما قرره واو
لو لم يتم ذلك لم ينفع العدول من العلة التامة الى الفاعل
المستقل فقد لاح ان العلة التامة لا يجوز ان يكون عين المعلول
في الممكنات الصرفة على ان الزكي لو ترك العناد ولاحظ بحكم
العقل وجد الامر كذلك مع قطع النظر عن ذلك هذا كلامه
ملخصا اقول تجويزهم للعينية المذكورة بمعنى عدم حكم
العقل باستحالتها كليا لا ينافي استحالتها في بعض المواد
لخصوصيتها بل الحكم بالامكان على الطبيعة المطلقة ايضا
لا يسري الى جميع افرادها والا لم يصح الحكم بامكان طبيعة
اصلا اذ ما من كلي الا وبعض افراده ممتنع وكيف يظن بأولئك

الاعلام انهم حكموا بامكان كون العلة التامة لمجموع الممكنات
عينه مع حكمهم بوجوب كون فاعله المستقل خارجا عنه فان
التنافي بين الحكمين بين وعلى هذا فالاحتجاجات الثلثة لا
تقوم عليهم اما الاول فلان الجواز في الجملة لا يقتضي الجواز
في صورة يلزم فيها كون الممكن فاعلا لنفسه كالممكن البسيط
فان احتياجه الى الفاعل المغاير له ضروري فلا يلزم انسداد
الباب واما الثاني فلان وجوب الوجود لذاته ينافي الاحتياج
الى الفاعل مطلقا ولو جزء واما الثالث فانما ينفي الجواز فيما
اذا لم يصلح جزء المجموع فاعلا له فالامتناع فيه انما هو للزوم
وجود المجموع بلا فاعل او كونه فاعلا لنفسه ثم قال فيما
اعتمدوا عليه في نفي تقدم العلة التامة نظر لانهم قالوا ولا
لو تقدمت لزم تقدم المركب على نفسه بمرتبتين لان مجموع
الاجزاء الذي هو جزء من العلة التامة عين المركب وهذا
غير تام لا لما قيل ان مجموع الاجزاء التي كل منها متقدم لا يكون
عين المتاخر وايضا المركب من الواجبات المفروضة ممكن و
جميع اجزائه واجب بالفرض لان الكل المجموعي غير الافرادي فلا
يلزم ان يكون مجموع المتقدمات متقدما ولا مجموع الواجبات
~~واجبات~~ واجبا بل لان مجموع جميع الاجزاء المادية والصورية

لها اعتباران اعتبارهما منفردين وهما بهذا الاعتبار جزء
من العلة التامة واعتبارهما على نحو الارتباط المعين
فيما بينهما في الخارج وهما بهذا الاعتبار عين المعلول فان
قيل الارتباط اما معتبر في المعلول فلا يكون ما فرض مجموع
الاجزاء مجموعا اولا فيكون مجموع الاجزاء عين المعلول باي
اعتبار اخذ قلنا لعل الارتباط شرط لعينية جميع الاجزاء
للمعلول وان قيل الارتباط انما يتصور في المركب الذي له
جزء صوري لا في غيره كمجموع الممكنات المتسلسلة التي هي احاد
محضة قلنا لا نسلم في مثل ذلك كون مجموع الاجزاء جزء من
العلة التامة بل انما هو عين المعلول لا غير ثانيا ان مجموع
الواجب والممكنات باسرها ممكن وعلته التامة ليس جزءه
لاحتياجه الى بقية الاجزاء ولا خارجا عنه اذ لا خارج فتعين
ان يكون عينه وهذا اقوى الشبه ويمكن دفعها بان العلة
التامة لهذا المجموع هو مجموع علل احادها وهي ما فوق
المعلول الاخير الى الواجب فان المجموع المعلول ليست الا احاد
متفرقة لوحظت دفعة واخذت جملة فلا فرق بين علل الاحاد
منفصلة وعلة مجموعها جملة الا بحسب اللحاظ دون الملحوظ كما
بين المعلولين بعينه فكما لا يدخل في صورة التفصيل المعلول

لا

الاخير في العلل فكذا في الاجمال وفيه نظر لان المجموع متالف
من الوحدات والمعلول الاخير من اجزائه فيجب ان يتوقف
عليه انتهى كلامه مختصرا اقول اما حديث الارتباط فقد
سمعت انه من لوازم الصورية اذ هي الرابطة بين الاجزاء
المادية مرتبطة بها لذاتها على انه امر اعتباري ليس منشا انتزاعه
زائدا على نفس الاجزاء والا لكان ذلك الزائد هو الصورة
ويعود الكلام في ارتباطه ويتسلسل واما جعله شرطا لكون
مجموع الاجزاء عين المعلول فيؤل الى ان مجموع الاجزاء انما يصير
مصداقا للمعلولية من حيث الارتباط فاما ان يعتبر داخلا فيما
صدق عليه انه معلول او خارجا عنه والاول خلف والثاني
يستلزم كون ما هو علة اعني مجموع الاجزاء بعينه معلولا
لكن باعتبار حيثيتين تعليليتين وهو لا يدفع لزوم
اجتماع المتقابلين وما نقل عنه في حواشي الرسالة من ان
هذا الشرط من قبيل قولهم المرتبة بشرط شيء وبشرط لا شيء
لا بمعنى الموقوف عليه الخارج حتى يكون كون الشيء عين نفسه
مستندا الى امر خارج لا يغني عما قلنا على ان المجموع لا من حيث
الارتباط ايضا ممكن موجود فيكون معلولا لا محالة واما
منع كون مجموع الاجزاء من العلة التامة في المركب من غير

جزء صوري فلا سند له والعقل لا يفرق بين المركبين
اذ الدليل على كون المجموع جزء وهو انه لو لم يكن كذلك
لم تكن العلة التامة جميع ما يتوقف عليه مشترك نعم يمكن
ان يعتبر في كل مركب هيئة اجتماعية ولا سيما لحاظية يحصل
التغاير بين العلة والمعلول باعتبارها لكن التغاير باللحاظ
الاجمالي والتفصيلي لا دخل له في الاحكام التي مصداقها حال المو
صوف بحسب الخارج على ما قرره في الرسالة الجديدة واما ما يقال
من ان جزئية جميع اجزاء شي لشي لا توجب جزئية مجموعها
اعني الكل له ولذا قالوا بنفي تركب العدد الفوقاني من التحتا
نية مع دخول وحداتها فيه فلا يلزم كون مجموع الاجزاء جزء
من العلة التامة اصلا ففيه ان المحقق انكر نفي تركب العدد
من الاعداد على تقدير نفي الجزء الصوري عنه وقد مر الكلام
فيه فتذكر واما دفعه للدليل الثاني الذي سماه اقوى الشبه
فنظره فيه تام في بادي النظر والنظر في الحقايق كما هي انما يتم
بالفيضان من العلم الالهي **العلم الرياضي علم الهندسة**
برهن اقليدس في الخامس عشر من ثالثة الاصول على ان الزاوية
التي بين القطر والمحيط اعظم الحواد المستقيمة الخطين لانها تمام
الادلى من قائمة اذ كل قطر فهو عمود على الخط المماس للدائرة

الحادثة بين محيط الدائرة والخط المماس لها احد من جميع الحواد المستقيمة الخطين فلا
محالة يكون الزاوية ... عفا الله كاتبه محمود العرماني من قوم الوردك
علا

على طرفه كما برهن عليه في تلك المقالة ويلزم من ذلك
انه اذا حرك القطر ادنى حركة الى خلاف جهة الخط المماس
مع ثبات نقطة التماس يصير الزاوية بينه وبين المحيط
اعظم من قائمة من غير ان يصير مثل القائمة لان اية زاوية
تحدث من حركة القطر فهي مستقيمة الخطين اعظم من الاولى
فبانضمامها الى الثانية يصير المجموع اعظم من قائمة فيلزم
ان يصير المقدار الصغير اعظم من الكبير من غير ان يصير
مساويا له وهذا هو اشكال طفرة الزاوية قال المحقق الدواني
لم يصل الينا من احد حله واقول ان الزاوية عند المحققين
ليست كما بالذات بل من الكيفيات المختصة بالكميات والكمية
التي هي معروضها وهو السطح لا يصير اعظم مما هو اكبر منه
الا بعد ان يساويه واما الزاوية القائمة فكيفية مخصوصة
لا توجد في هذه الحركة كما انه لا توجد الصفرة ولا البياض
في الحركة من الفستقية الى السواد ولا المرارة في الحركة من الحموضة
الى الحلاوة والطفرة انما يلزم من زيادة مقدار صغير على
كبير من غير ان يساويه هذا محصل كلامه ولا ادري ما
مرامه فان اراد ان الطفرة مختصة بالمقادير كما يلوح من آخر
كلامه فيرد عليه ان العقل يحكم باستحالة الطفرة في الحركة من

البرد الشديد الى السخونة من غير حصول فتور بينهما
ومن البياض القوي الى السواد من غير وجود كدورة
فالطفرة انما هو الانتقال من حد الى حد من غير الوصول
الى حد متوسط بينهما وان اراد ان الزاوية القائمة ليست من
حدود المسافة التي فيها الحركة المذكورة كما ان البياض والمرارة
ليسا من حدود مسافة الحركة من الفستقية الى السواد ومن
الحموضة الى الحلاوة فلك ان تقول الزاوية القائمة نوع من
جنس الزاوية متوسط بين نوعي الحادة والمنفرجة فلم لا تكون
من حدود مسافة الحركة من احدهما الى الاخرى ثم للاشكال
وجهان اخران احدهما ان يفرض حركة ما للخط المماس الى
جهة الدائرة مع ثبات نقطة التماس فيحصل زاوية اعظم من
الاولى من غير ان تساويها اولا والثاني ان القائمة التي بين
الخط المماس والقطر حقيقي في هذا الفرض اصغر من زاوية
القطر والمحيط لانتقال الخط من التماس الى التقاطع من غير
ان تساويها اولا ثم عند رجوع الخط الى موضع التماس تصير
تلك الاصغر اعظم منها من غير ان تساويها ومن صعب عليه
تخيل حركة الخط المماس والقطر في تلك الوجوه فليفرض خطا
اخر منطبقا على احدهما وليتخيل حركته وذكر الصدر الشيرازي

بعد

بعد ذكر هذه الوجوه كلها ان للاستاذه يعني المولى الباقي
عنها جوابين تركت احدهما لكثرة مقدماته واورد الاخر
وهو ان الزاوية المختلفة الضلعين لها اعتباران اعتبار انها
سطح واعتبار انها احيطت بمستقيم ومستدير وهي انما تقع
في طريق تلك الحركة بالاعتبار الاول فقط دون الثاني لان
شيئا من الزوايا المستقيمة الخطين لا يمكن ان تساوي مختلفة
الضلعين وكذا العكس لانه اذا انطبق الضلع المستقيم من
الاولى على المستقيم من الثانية فاما ان يقع المستقيم الاخر
بين المختلفين او خارجا عنهما اذ لا يتصور الانطباق
بين المستقيم والمستدير فامتنع الانطباق بين الزاويتين
ايضا وكما ان المستقيم والمستدير نوعان مختلفان بالماهية
فكذا الزاويتان وشيء من المختلفين بالماهية لا يقع في طريق
الحركة في الاخر فالمتزايد بالحركة بحسب المقدار الخطي مثلا لا
يساوي مقدارا سطحيا وبالعكس فكل فرد من احدى الزاويتين
اذا تحرك ضلعه وصار اكبر انما يبلغ بالتدريج
الى المراتب المتوسطة من افراد ذلك النوع واما افراد النوع الاخر
فليست واقعة في مسلك الحركة ولا متوسطة بين المبدا والمنتهى انتهى
اقول نفي نسبة المساواة بين الزاويتين بناء على الاختلاف

النوعي او امتناع الانطباق بينهما كما بين المستقيم والمستدير
يوجب نفي المساواة بين السطح المستوي والمستدير مطلقا
لانهما مختلفان نوعا وقد قرر اهل المساحة ان سطح الكرة
يساوي اربعة امثال اعظم دائرة تقع فيها والسطح الواصل
بين القاعدة والراس من المخروط المستدير يساوي سطح
دائرة نصف قطرها وسط في النسبة بين ضلع المخروط و
نصف قطر قاعدته وسطح الاسطوانة المستديرة مساوٍ
لسطح دائرة نصف قطرها وسط في النسبة بين ارتفاع الا
سطوانة وبين قطر قاعدتها وما قال الصدر في تاييد كلام
الاستاذ من ان الازيد والانقص يطلقان بالاشتراك او
الحقيقة والمجاز على مقدارين متشاركين يكون لهما عاد مشترك
والنسبة بينهما لا محالة عددية يعني كنسبة الواحد الي بعض الا
عداد او كنسبة بعضها الى البعض وهذه هي التي تقتضي كون
المقدارين متجانسين وكون احدهما مشتملا على الاخر مع
زيادة وعلى مقدارين غير متشاركين لا يكون بينهما نسبة
عددية بل صمية لا يمكن مقايستها بالاعداد والتعبير بها
عنها وهما قد يكونان من نوعين مختلفين ولذا عرف ارشميدس
الخط المستقيم باقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين مع ان
المسيقم

المستقيم مباين لجميع المستديرات حقيقة لا يقال الازيد هو
المشتمل على الانقص مع زيادة فالزاويتان المذكورتان
يجب اشتمال احدهما على مثل الاخر ضرورة لانا نقول اذا فرضنا
درجة واحدة من الدائرة يتحرك بحركة الفرجار الي ان تبلغ نصف
الدور يصير اعظم من القطر بعد ما كانت اصغر منه من
غير ان تصير مساوية في شيء من حدود الحركة فقد ظهر انه
يجوز ان يصير مقدار ما اعظم من الاعظم منه من غير ان يساويه
وما ذكرناه من تحقق الازيدية والانقصية فيما بين مقدارين
مختلفين نوعا وان كان مخالفا لما عليه المحدثون من نفي
وجود نسبة ما عددية او صمية بين المستقيم والمستدير
وكذا بين المستديرات المختلفة التحدب لكن المتقدمين
ومنهم ارشميدس على وجود النسب الصمية بينها فتتصف
بالمفاوتة الصمية دون المساواة وساير النسب العددية مفاوتة م
ففيه بحث من وجوه اما اولا فلان الحكم بالاشتراك او
الحقيقة والمجاز في الازيد والانقص مما لا دليل عليه بل الظاهر
ان الازيد مطلقا هو المشتمل على الاخر والاخر المشتمل عليه هو
الانقص فمعناهما واحد واشتراكهما بين المتشاركين وغيرهما
معنوي لو كان هناك معنيان وجب بيانهما واما ثانيا

فلان حصر اقتضاء اشتمال احد المقدارين على الاخر في النسبة العددية
المخصوصة بالمتشاركين يقتضي ان لا يكون غيرهما من ذوات
النسب الصمية بحيث يشتمل واحد منهما على الاخر فالضرورة تشهد
بان كل خطين غير متشاركين فالاطول منهما مشتمل على الاقصر
مع زيادة بل لا معنى للاطولية الا ذلك فغير المتشاركين لا
يكونان الا واحدهما مشتمل على الاخر واما المتشاركان فقد لا
يكونان كذلك بل هما متساويين واما ثالثا فلان صريح كلامه
ان المتشاركين لا يكونان الا متجانسين اي من نوع واحد
واما غير المتشاركين فيكونان من نوع ومن نوعين وهو
يقتضي ان لا يوجد بين مقدارين من نوعين تشارك وتنا
سب عددي اصلا وقد عرفت تحقق نسبة المساواة والربعية
بين سطحين من نوعين مستو ومستدير واما رابعا
فلان ما قال في جواب لا يقال لا يدفع السوال كما لا يخفى
ومع الاغماض عن ذلك فقوله ان درجة واحدة يصير بحركة
الفرجار اعظم من القطر من غير ان يساويه مؤداه ان الخط
المرتسم من حركة الفرجار لا يصير مساويا للقطر في شيء من
حدود الدور ومحصله ان المحيط ليس فيه قوس مساوية
للقطر وهذا مجرد دعوى لا تتم حجة بل هو قول بطفرة

اخرى

اخرى نعم ان نسبة القطر الى المحيط غير معلومة بالتحقيق
وانما المعلوم كما بين ارشميدس في مقالته في تكسير الدائرة
انها اعظم من نسبة الواحد الى ثلثة وسبع اعني نسبة سبعة
الى اثنين وعشرين واصغر من نسبة الواحد الى ثلثة وعشرة
اجزاء من احد وسبعين ولما كان التفاوت يسيرا جعلوها
كالنسبة الاولى تقريبا وتيسيرا واما خامسا فلان وجود
نسبة ما ولو صمية بين مقدارين من نوعين مختلفين على
ما ذهب اليه ارشميدس يقتضي وجود ما يساوي احدهما
في الاخر واما سادسا فلان القائمة التي بين الخط المماس
والقطر مركبة من تينك الحادتين اللتين احديهما احد من
جميع الحواد المستقيمة الخطين والاخرى اعظم من جميعها
مشتملة عليهما جميعا فاشتمال الازيد على الانقص ولو من
نوعين ضروري ويمكن دفع بعض الابحاث بان المراد
ان الازيد والانقص اذا كانا من نوعين فاشتمال الازيد
على ما يساوي الانقص وهو من نوع الازيد غير لازم و
لا ينافي ذلك اشتمال الازيد على عين الانقص او على ما يساوي
الانقص من نوعه والصواب في تحرير الجواب عندي ان
يقال ان الزاوية سواء كانت نفس السطح المحدب او هيئة

احداثية فيه على اختلاف العق لين انما امتدادها وقبولها
للانقسام في جهة واحدة اعني جهة البعد الواصل بين ضلعيها
لا في البعد بين ملتقاهما ووترها فالزاوية الواقعة في سطح
مستو نظيرة الخط المستقيم لا السطح فتساوي الزاويتين الوا
قعتين في سطح مستو لا يتصور الا بامكان تطابق اطرافهما
على نحو تساوي الخطين المستقيمين فاذا كان ضلعان منهما
مستقيمين واخران مختلفين لا يمكن تساويهما فقد ظهر انه
لا يمكن ان يوجد في الزوايا المستقيمة الاضلاع ما يساوي
زاوية مختلفة الضلعين واذا فرضت حركة في الزوايا المستقيمة
الاضلاع كحركة الخط المماس فانما مسافة الحركة
هي هذه الزوايا التي ليس من جنسها فرد يساوي الزاوية
المختلفة الضلعين فلا يلزم من عدم حصول ذلك الفرد
طفرة اصلا واذا فرضت حركة في الزوايا المختلفة الاضلاع
كحركة القطر مع ثبات طرفه الذي عند المحيط الموجبة لحصول
زوايا مختلفة بينه وبين المحيط لا يلزم من عدم حصول
فرد منها يساوي زاوية مستقيمة الخطين طفرة اصلا لعدم
كون ذلك الفرد في مسافة الحركة اصلا وهذا الجواب
والكان هو محصل ما نقله الصدر عن الباقر لكن لا يرد عليه
شي

[margin: فرد م]

شيء مما ذكر فلا عتب على من اخذ بالمثل السائر خذ ما صفا
ودع ما كدر وربما كان يلوح لي عن وجوه الاشكال جواب
وهو ان الطفرة المستحيلة ما يقع في اوساط الحركة مثلا اذا
كان جسم حار واخر فاتر فتحرك الفاتر في مراتب السخونة
مبتديا من الفتور الى ان يصير احر من ذلك الحار امتنع
ان لا يساوي اولا ذلك الحار واما اذا تحرك الفاتر ابتداء
في مراتب من السخونة كلها فوق مرتبة كيفية ذلك الحار
بان لا يكون حرارته في شيء من اجزاء الحركة اضعف من
كيفية الحار فلا طفرة في ذلك ولا استحالة ففيما نحن
فيه حركة القطر في الوجه الاول ابتداء موجبة لحدوث زاوية
اكبر من القائمة فالحركة انما هي في مراتب الازيدية وليس في
شيء من حدود الحركة زاوية اصغر من قائمة فلا طفرة في
الحركة وحركة الخط المماس ابتداء تحدث زاوية اعظم من
الزاوية التي بين الخط وبين المحيط فالحركة انما هي في زوايا
كلها اعظم لا انها كانت اصغر ثم صارت اعظم من غير موافاة
لحد المساواة فلا طفرة فيها ايضا ثم ظهر لي ان هذا غير واف
لانه اذا فرض وتر ملاق للقطر عند المحيط محيط معه بزاوية
حادة ومع المحيط بحادة اخرى ثم فرض حركة الوتر الى جانب

[margin: في الوجهين الاخيرين م]

القطر مع ثبات نقطة الملاقاة الى ان ينطبق عليه ثم يقع
في جانب اخر منه فان الزاوية التي بين الوتر والمحيط تكون
اصغر من قائمة الى حد الانطباق ويصير اعظم منها فيما بعد
من الحدود من غير حصول المساواة في حد اصلا فقد وقعت
الطفرة من الاصغرية الى الاعظمية قطعا فالمرجع هو الجواب
الذي حررناه فان قلت هل ترى ما ذكره الصدر من
ان الخط الفرجاري يكون اصغر من القطر ثم يصير اعظم منه
من غير ان يساويه فالظاهر انه لا استحالة في هذه الطفرة
كما في طفرة الزاوية قلت لا اراه لان الازيد لابد ان يكون
مشتملا على الانقص او على ما يساويه فكيف يكون قوس
من المحيط اعظم من القطر غير مشتمل على ما يساويه واما
الزاوية التي تصير اعظم من قائمة فهي مشتملة على نفس القائمة
ولا يمكن للقوس الاعظم الاشتمال على عين القطر فتعين
اشتماله على مساويه هذا ما عندي ولعل عند غيري غيره
وفوق كل ذي علم عليم ثم اورد الافضل على ان الزاوية
بين الخط المماس والمحيط احد من جميع الحواد المستقيمة الخطين
مغلطة خفية الحل وهي ان الزاوية مقدار في التحقيق هذه
الزاوية جزء للقائمة التي بين القطر وذلك الخط العمود

عليه

عليه فاما ان يكون امثالها في القائمة متناهية او غير متناهية
فعلى الاول اذا قسمت القائمة الى اقسام من الزوايا المستقيمة
الخطين عدتها ازيد من عدة امثال الزاوية المذكورة يحصل
زاوية مستقيم الخطين اصغر من الزاوية المذكورة وتقسيم
القائمة الى اقسام بالعدة المذكورة ممكن لان كل زاوية مستقيمة
الخطين يمكن تنصيفها بخط مستقيم كما برهن عليه اقليدس
وكل نصف منها زاوية يمكن تنصيفها وهكذا الى غير النهاية
وعلى الثاني يكون القائمة غير متناهية المقدار ضرورة ان
كل مقدار يكون امثالا لمقدار معين بعدة غير متناهية يكون
غير متناه واجاب عنه بعد تمهيد مقدمة وهي ان الزاوية
المذكورة ليس لها قدر يكون بين الخطين المستقيمين الملتقيين
على نقطة ولا يكون مشتملا على هذا القدر لما بين اقليدس
انه لا يمكن وقوع خط مستقيم بين المماس وبين القوس
ولها قدر يكون بين خط مستقيم ومستدير او مستديرين
واما القائمة فلها القدران جميعا فان الترديد اما في القدر
الاول من قدري القائمة او في الثاني فالكل فعلى الاول نقول
ليس للزاوية المذكورة هذا القدر حتى يقال امثالها في هذا القدر
من القائمة متناهية او غير متناهية فلا يقال امثال الخط في

السطح متناهية او غير متناهية وعلى الثاني نختار الهامتنا
هية والا يلزم المحذور اذ في هذا القدر لا يمكن تقسيمها بالزوايا
المستقيمة الخطين اقول تحقيق المقام ان المقدار يمكن تقسيمه
الى غير نهاية والا لانتهى قسمة الجسم الى السطوح والسطوح
الى الخطوط والخطوط الى النقاط ولزم الجزء لكن الاقسام الغير
المتناهية الى حد يجب ان تكون متداخلة فيقسم الخط اولا بجزئين
او ثلثة او اي عدد اريد ثم كل جزء منها كذلك ولا يمكن ان
يتعين جزء يكون عدة امثاله في الكل غير متناهية او يمكن فرضها
فيه متكررا من غير وقوف على حد بل يجب ان يكون كل جزء معين
بحيث لو اسقط من الكل مرات متناهية افناه بالكلية او
بقي من ذلك الجزء اذا تمهد هذا فنقول القائمة يمكن تقسيمها
بخطوط مستقيمة خارجة من ملتقى ضلعيها الى وترها الى غير
نهاية على ما هو شان المقادير فتنصف اولا او تثلث او غير
ذلك ثم يقسم اجزاءها كذلك ويحصل في كل قسمة زوايا
مستقيمة الخطين من جنس القائمة واما الزاوية المختلفة الضلعين
اعني التي بين الخط المماس والمحيط فليست من جنس القائمة
ولا يمكن اسقاطها منها بحيث لا يبقى شيء او يبقى اقل منها
ولا فرض افراد متصلة من جنس المختلفة في القائمة فانه اذا

اسقطت

اسقطت الزاوية ~~المماسية~~ المذكورة من القائمة التي بين المماس
والقطر بقيت زاوية المحيط والقطر التي هي اعظم من جميع الحواد
المستقيمة الخطين ولا يمكن اسقاط المذكورة من هذه الباقية
الا بان يفرض قوس من محيط اخر مماسته للقطر على نحو مما
سته المحيط الاول للخط المماس فتحدث حادتان احديهما من
جنس المذكورة بين القطر والقوس والاخرى بين القوسين
ثم لا يمكن اسقاط المذكورة من هذه الثانية الا ان يفرض
قسمتها بخط مستقيم يكون كالوتر للقوسين ويفرض قوس
اخرى من احد جانبي الخط مماسة له فتحدث حادتان كذلك
ويمكن فرض قسمة الثانية منهما على ذلك النحو وهكذا الى غير
النهاية والحاصل ان انفراض الزاوية المذكورة في القائمة انما
يمكن اولا في الجانب الذي يليها من كل ضلع ثم عن جنبتي
كل خط مستقيم يفرض فيها فقد ظهر انه لا يمكن فرض زوايا غير
متناهية من جنس المذكورة في القائمة الا بفرض اقسام متداخلة
فيها او فرض الزوايا في تلك الاقسام ولقائل ان يقول ان فرض
هذه الزوايا الغير المتناهية وان كانت متوقفة على تقسيمات
متداخلة لكن نفس الزوايا غير متداخلة ولا شك ان لتلك الزاوية
مقدارا متعينا في نفسها لانه يمكن قسمتها بخط مستدير فيما

بين ضلعيها ان لم تكن بخط مستقيم على ما بينه اقليدس
فقد وجد مقدار معين يمكن اسقاطه من مقدار اعظم منه
مرارا غير متناهية وهو محال لان تضعيف كل مقدار بمرات
غير متناهية يوجب اللاتناهي قطعا اللهم الا ان يجاب بان
الزاوية المذكورة لما لم تكن من جنس القائمة كان فرض افراد
غير متناهية منها فيها كفرض خطوط غير متناهية في سطح
او سطوح غير متناهية في جسم فلا استحالة فيه واما تضعيف
المقدار بمرات غير متناهية فانما يوجب اللاتناهي اذا امكن
اتصال افراده بعضها ببعض حتى يحصل من مجموعها مقدار
متصل وافراد الزاوية المذكورة ليست كذلك على ما عرفت
ولقد بقي بعد خفايا وخبايا في الزوايا وحقيقة العلم انما
هو عند رب البرايا **علم الهيئة** مسئلة ذكروا في حل بعض
اشكالات فلك القمر وعطارد انه قد يحصل حركة مستقيمة
من حركة كرة فيها كرة قطرها يساوي نصف قطر الاولى
وحركة المحاط ضعف حركة المحيط فينزل الكوكب ويصعد
على قطر من اقطار الكرة المحيط قال العلامة قطب المحققين
في التحفة ان من يثبت بين كل حركتين مستقيمتين سكونا
لا يجوز ذلك اذ يلزم السكون على الفلكيات وقد يقال

انتهى

ايضا انهم ذكروا ان ما فيه مبدا ميل مستدير ليس فيه ميل
مستقيم قال المحقق الدواني اقول كلاهما ممنوعان الان مدار
السكون بين الحركتين على تخالف الميلين وليس في هذه الصورة
ميلان مستقيمان بل يحدث الحركة المستقيمة من تركب
المستديرتين وظهر من ذلك اندفاع الثاني ايضا **مسئلة**
قالوا الافاق سبعة لان الافق اما لا عرض له وهو افق الاستواء
او له عرض فاما اقل من الميل الكلي او مساو له او زايد عليه
وناقص عن تمامه او مساو لتمامه او زائد على تمامه اقل من
تسعين او تسعون وبينوا الاحكام والاوضاع الخاصة بكل
افق اقول ويمكن ان يؤول بالافاق قوله تعالى ومن الارض
مثلهن كما اول بالعناصر باعتبار اختلاف طبقاتها وبالاقاليم
بل اولى الظهور بعد الاول وكون القسمة الى الاقاليم مختصة
بالربع المسكون بل المعمور منه ولانها قسمة اصطلاحية لا
حقيقية اذ كان يمكن القسمة الى ما فوق السبعة وما دونها
ولان اختلاف الاقاليم ليس كامتياز الافاق بحسب اكثر الاوضاع
السماوية قال الفاضل مرزاجان قالوا المواضع التي عرضها
مساو لتمام الميل الكلي فان قطب البروج يقع في ارتفاعه الاعلى
على سمت الراس وح ينطبق دائرة البروج على الافق ويكون

اول الحمل على نقطة المشرق والجدي على نقطة الجنوب
والميزان على نقطة المغرب والسرطان على نقطة الشمال
فاذا زال قطب البروج عن سمت الراس نحو المغرب طلعت
الستة الشرقية من البروج المبتدئة من الجدي دفعة وغربت
الستة الاخرى كذلك لزوال انطباق البروج على الافق
الى التقاطيع بالتناصف عند نقطتي الشمال والجنوب ثم
ياخذ النصف الطالع فى الغروب بحيث يستغرق النصف
الغربي من الافق في مدة دورة وياخذ النصف الغارب
في الطلوع كذلك فجميع الدور هناك مغارب لذلك
النصف ومطالعه نقطة كما انه مطالع لهذا ومغاربه هي
عليه اشكال لان زوال القطب عن سمت الراس اذ هو بالحركة
وهي في زمان بالضرورة لا بد وان يكون بالتدريج فزوال
انطباق المنطقة على الافق بالتدريج ايضا فيلزم تقاطع
العظيمين لا على التناصف وهو محال اقول الاشكال
يضمحل بالفرق بين الزماني بمعنى ما يتوقف على مرور
الزمان والتدريجي بمعنى ما يكون حصوله شيئا فشيئا وكثيرا
ما يوجد الاول بدون الثاني كما في الحركة التوسطية فان
التوسط غير حاصل في آن هو طرف زمان الحركة ولا في مبدا

المسافة

المسافة بل في آن او حد بعدهما ولا بد بين كل آنين من
زمان وبين كل حدين من مسافة والا لزم تركب الزمان
والمسافة من اجزاء لا تتجزى وهذا الزمان انما هو زمان
الحركة والمسافة مسافتها ايضا فقد توقف حدوث التوسط
على مرور الزمان مع انه ليس امرا متجزيا يحدث شيئا فشيئا
وعلى هذا القياس زوال الآن والآنيات كالوصول زماني
لا تدريجي واذا تحققت هذا فنقول زوال الانطباق بالحركة
لما كان غير تدريجي لا يلزم ان يكون التقاطع لا على
التناصف في اول الزوال ثم يحدث التقاطع التناصفي
شيئا فشيئا بل الزوال التي هي التقاطع التناصفي يحدث
بغتة بعد مرور زمان لانه انما يحصل بالحركة الزمانية
وليس مسبوقا بالتقاطع الغير التناصفي اصلا كما هو شان
مباينة المتحرك لحدود المسافة لا يقال على هذا لا يكون للزمانيات
الغير التدريجية مبدا فيلزم قدمها لانا نقول القديم ما
لا اول لحدوثه بمعنى ان لا يكون مسبوقا بالعدم اصلا واللازم
في تلك الامور ان لا يكون لها مبدا حدوث بان يكون هناك آن
يكون ظرفا لوجودها وحدوثها لا يكون حدوثها قبل ذلك
الآن ولا بعد فيه بعد قيام البرهان وعلى هذا فمراد القوم

بالطلوع والغروب الدفعيين ان يكونا كذلك بحسب
الحس وكذا المراد بتمام الدور هذا كلامه اقول فيه
اولا القول بتوقف الحركة التوسطية على مرور الزمان كما
يقتضيه تمثيله بها مع كون الزمان الماضي زمان الحركة غير
معقول فان توقفها على مرور الزمان يقتضي ان لا تكون
موجودة قبل مرور ذلك الزمان اعني في نفس ذلك الزمان
فلا يكون ذلك الزمان زمان الحركة مع انه كذلك قطعا
كما ذكره اذ لولاه لكان اما زمان السكون فلم يكن الآن
الذي فرضناه مبدأ زمان الحركة مبدأ له او خاليا عنهما جميعا
وكلاهما باطل ولكان التمثيل الى التوسط بناء انه امر وراء
الحركة التوسطية مترتب عليها معاقب لها فهذا مع الاغماض
عن كونه خلاف تصريحاتهم يرد انه لو لم يكن في زمان الحركة
توسط لكان اما حصوله في المبدأ او في المنتهى اولا في مكان
اصلا والكل باطل وثانيا ان القول بتوقف سائر الزما
نيات الغير التدريجية كالتقاطع والمباينة على مرور الزمان
لا يصح ايضا اذ لو لم يكن في الزمان الذي بعد ان الانطباق تقا
طع لكان اما انطباق فيلزم السكون او لا هذا ولا ذاك وهو
غير معقول وثالثا ان الظاهر من قوله التقاطع التناصفي

يحدث

يحدث بغتة انه يحدث دفعة وفي آن فيكون من الآنيات
لا من الزمانيات وقد صرح بخلافه الا ان يقال مراده
من ذلك انه ليس حدوث التقاطع التناصفي بان يحدث
اولا تقاطع غير تناصفي ثم يصير تناصفيا ولو اسقط
لفظ المرور وقيل الزماني ما يتوقف على الزمان لم يرد
الاول لان التوقف على نفس الزمان يتصور مع و
جوده وتحقيق المقام انهم قالوا حدوث الاشياء على انحاء
ثلثة حدوث في الآن وحدوث في الزمان على نحو الانطباق
عليه بان يوجد في كل جزء منه جزء من الحادث وهو نحو حدوث
الاشياء التدريجية كالحركة بمعنى القطع وحدوث في الزمان
لا على نحو الانطباق عليه بان يكون الحادث موجودا في كل
آن يفرض فيه ولا يكون هناك آن هو اول آنات حدوثه
وهذا هو نحو حدوث الزمانيات الغير التدريجية كالحركة
التوسطية وللباحث ان يبحث في النحو الثالث بان وجود هذا
الحادث مستوعب لجميع اجزاء الزمان المفروض حدوثه
فيه وجميع آناته كما مر جوابه ويشهد له البرهان ايضا كما مر وفيه
اشكال من وجوه اما اولا فلان كل آن يفرض في ذلك الزمان فهو
ظرف لبقاء ذلك الحادث لوجوده في الآن الذي قبله فلو كان

مجموع الزمان ظرفا لحدوثه لكان حادثا وباقيا معا وهو
محال واما ثانيا فلان ذلك الزمان المفروض كونه ظرفا
لحدوثه فيه اجزاء متعاقبة ولا شك ان الجزء السابق منه
اولى بان يكون ظرفا من مجموعه لاشتمال المجموع على اجزاء لاحقة
هي ظروف لبقائه قطعا لا لحدوثه فظرف الحدوث بالحقيقة
هو السابق لا غير وذلك السابق ايضا له اجزاء لكن كل جزء
اولى منه فلم يكن هناك زمان يصلح ان يكون ظرفا لحدوثه اصلا
كما انه ليس هناك آن كذلك فلا يكون حدوثه زمانيا ولا
انيا ويمكن دفع الاول بان ظرفية مجموع الزمان من حيث
حدته المجموعية الاتصالية لحدوث الحادث لا ينافي ظرفية جميع
الانات المفروضة فيه لبقائه بل ولا ظرفية المجموع له باعتبار
اشتماله على تلك الانات والاجزاء ولا ظرفية الاجزاء اللاحقة
منه له ايضا ولا استحالة في اجتماع الحدوث والبقاء من حيثيتين
والثاني بان اولوية الجزء بالظرفية من الكل متوقف على اعتبار
تعينه المبني على الانقسام الفرضي وانما نحكم بظرفية الكل با
النظر الى اتصاله الواقعي وح فلا جزء ولا اولوية واما ثالثا
فلان ذلك الحادث لما كان وجوده مستوعبا لجميع اجزاء زمانه
كان الآن الذي هو مبدا ذلك الزمان آن ابتداء وجوده قطعا

والحدوث

والحدوث انما هو ابتداء الوجود فيكون ذلك الآن آن الحدوث
ايضا فيكون الحدوث انيا لا زمانيا ويمكن دفعه بانا نريد بآن
الحدوث آنا يكون الشيء فيه حادثا موجودا وكون الآن الذي
هو مبدا زمان الوجود آن الحدوث بهذا المعنى غير لازم فان
اريد بآن ابتداء الوجود هذا المعنى منعنا الملازمة وان اريد
غيره منعنا كون آن الابتداء هو آن الحدوث لا يقال ظرفية
جميع الزمان لوجود شيء غير تدريجي يستلزم ظرفية طرفه
له والا لم يكن الجواهر والاعراض القارة موجودة في اطراف
ازمنة وجودها لانا نقول عدم الاستلزام عين الاستلزام
للعدم والضابط ان الآن المتخلل بين زماني العدم السابق
والوجود هو حد مشترك بينهما يكون ظرف الوجود في الانيات (الذي [illegible])
كالجواهر والاعراض القارة وظرف العدم في الزمانيات التد
ريجية وغيرها واما المتخلل بين زماني الوجود والعدم اللاحق
فانما هو ظرف للعدم مطلقا وقد يتخلل آن الوجود بين
زماني العدمين وذلك انما هو في الانيات الفرضية كالو
صولات الى حدود المسافة في الحركات ولعلهم انما لم يعدوا
هذا النحو من انحاء الحدوث لتوقفه على الفرض وقصوره
عن الواقعية المحضة واما حدوث نفس الآن والزمان فنحو آخر

ينسب الي الدهر ويعد رابعا واذا عرفت هذا فنقول في كلامهم
في العرض المذكور اشكال عريض لان الحكم بطلوع البروج الستة
المبتدية من الجدي دفعة وغروب مقابلاتها دفعة حين
زوال قطب البروج عن سمت الراس مما لا يكاد يصح لان
تحرك القطب بحركة الكل يستلزم تحرك راس الجدي بها منحطا
عن موضعه الذي كان له حال انطباق المنطقة على الافق
اعني نقطة الجنوب وتحرك راس السرطان عن نقطة الشمال
مرتفعا فلا يتصور للنصف الاول طلوع ولا للثاني غروب
لا دفعي ولا زماني اما الاول فلان الانطباق آني قطعا
فلو كان زواله المستلزم المحدوث للتقاطع والطلوع والغروب
المذكورين آنيا يكون بين الآنين زمان لا انطباق فيه
ولا تقاطع وذلك في العظيمتين محال واما الثاني فلان
اي زمان يفرض بعد آن الانطباق يكون قد تحرك فيه راس
الجدي في الانحطاط عن الافق وراس السرطان في الارتفاع
عنه ويكون قد غربت قوس من اول الجدي وطلعت
قوس من آخر الجوزاء فتعاقب الطلوع والغروب على النصفين
المبتدئين من راسي السرطان والجدي على ما يدل عليه
قولهم ثم ياخذ النصف الطالع في الغروب والغارب

في

في الطلوع غير متصور بل الحق انه كما يزول قطب البروج
عن المسامتة والعظيمتان عن المطابقة الي المقاطعة ياخذ
راس الجدي في الانحطاط من غير طلوع وراس السرطان في
الارتفاع من غير غروب ويكون الطالع في اي آن يفرض
بعد آن الانطباق نصفا مبتديا مما دون راس الجدي و
الغارب نصفا مبتديا مما دون راس السرطان وكانهم
بنوا كلامهم في ذلك على التقريب والمسامحة فلا مؤاخذة
عليهم ولا مشاححة ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا علم
الارثماطيقي مسئلة العدد اما تام وهو ما مجموع كسوره
مساو له كالستة فان نصفه وثلثه وسدسه اعني الثلثة
والاثنين والواحد مجموعها ستة واما زائد وهو ما يزيد
كسوره عليه كاثني عشر واما ناقص وهو ما ينقص كسوره
عنه كالسبعة فانه ليس له الا السبع قال المحقق الدواني وقد
نظمت قاعدة في تحصيل العدد التام فقلت ؛ جو باشد
زوج را ضعف زوج الزوج وكم واحد ؛ بود مضروب ايشان
تام ورني ناقص و زايد ؛ د معناه انه يوخذ زوج الزوج
وهو ما ينقسم الى الازواج الى الواحد كالاثنين ويضعف
حتى يصير اربعة ويسقط منه واحد يصير ثلثة

وهو فرد اول لانه لا يعده فرد سوي الواحد فمضروب
الثلثة في الاثنين عدد تام ولو اخذ اربعة يصير با
لتضعيف والاسقاط سبعة وهو فرد اول ومضروبه
في الاربعة اعني الثمانية والعشرين عدد تام ايضا ومن
خواص التام انه لا يوجد في كل مرتبة من الاحاد والعشرات
وما فوقها الا واحد فليس في الاحاد منه الا الستة وفي العشرات
الا الثمانية والعشرون وقس عليه واستخرج بالقاعدة انتهى
اقول كان وضع القاعدة المذكورة استنباط لطيف مما بينه
اقليدس في آخر التاسعة من انه اذا جمعت اعداد متوالية على
نسبة الضعف مع الواحد وكان المجموع عددا اول ثم ضرب
المجموع في آخر تلك الاعداد حصل عدد تام ولقد اغرب
المحقق في استنباطها ثم نظمها في بيت ولكن فيه تعقيد
لا يخفى وقد نظمتها في بيتين فقلت ؛ بكن تضعيف زوج
الزوج وكم كن ؛ بكي زان ضعف گر شد فرد اول ؛ بزن
اين فرد ونر زوج الزوج باهم ؛ شود تام از عدد نزدت
محصل ؛ ولنختم الكلام بالكلام في العدد التام ؛ حامدين
لله على الاتمام ؛ بفضله التام ؛ وانعامه العام ؛ ومصلين
على رسله الكرام ؛ سيما على من هو فيهم كالبدر التام ؛

وعلى آله واصحابه ؛ والتابعين لهم
باحسان ؛ الى يوم القيام ؛
تمت ٩٢